



Universidad de Santiago de Compostela

Facultad de Filosofía

Departamento de Lógica y Filosofía Moral

---

*La doctrina pragmatista-humanista  
de la verdad en William James*

---

*Nairobis Fuenmayor*

Tesis doctoral dirigida por:

*Dra. María Uxía Rivas Monroy*

Santiago de Compostela, 2011





DPTO. DE LÓXICA E FILOSOFÍA MORAL

FACULTADE DE FILOSOFÍA  
Praza de Mazarelos, s/n  
15782 Santiago de Compostela  
Telf. +34 981 563 100, ext.  
Fax: +34 981 530 847  
Correo electrónico: lfsec@usc.es

M<sup>a</sup> Eugenia Rivas Monroy, profesora titular de universidade, da área de Lóxica e Filosofía da Ciencia, no departamento de Lóxica e Filosofía Moral da facultade de Filosofía da Universidade de Santiago de Compostela,

### **INFORMA QUE**

A presente tese, titulada *La doctrina pragmatista-humanista de la verdad en William James*, da cal é autora a que subscribe, Dona Nairobi Fuenmayor Mendoza, cumpre todos os requisitos esixidos segundo a lexislación vixente.

Por iso, como a súa Directora, asino o correspondente VISTO E PRACE, en Santiago de Compostela, a 23 de decembro de 2011.

Asdo.: M<sup>a</sup> Eugenia Rivas Monroy

Asdo.: Nairobi Fuenmayor Mendoza



*“Por sus frutos los conoceréis”*  
Jesucristo



*A Maria*





# Índice

<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>9</b>
 <b>Capítulo I Introducción a la doctrina de la verdad en William James .....</b>	<b>25</b>
1.1. Verdad como correspondencia, verdad científica y verificacionismo .....	27
1.2. Breve esbozo del contexto cultural e intelectual en el que surge la doctrina de la verdad de W. James .....	43
1.3. Conocimiento, realidad y experiencia .....	47
1.4. Elementos característicos de la doctrina de la verdad en William James ...	57
 <b>Capítulo II Verdad como proceso de verificación .....</b>	<b>63</b>
2.1. Verificación como proceso de conducción a través de las consecuencias prácticas .....	65
2.2. Verificación para los positivistas lógicos .....	82
2.2.1. Principio de Verificabilidad .....	82
2.2.2. Enunciados básicos o privilegiados .....	97
2.3. Verdad ‘descubierta’ vs. verdad ‘que acontece’. Análisis comparativo entre James y los Positivistas Lógicos .....	103
2.4. Verdad absoluta como noción reguladora de una verdad potencial mejor .....	124
 <b>Capítulo III Verdad como coherencia .....</b>	<b>145</b>
3.1. La importancia del concepto de actuación .....	147
3.2. James, Schiller y Dewey: el énfasis en la conservación de verdades pasadas y la concepción instrumental de la verdad .....	149

3.3. Relación entre el conservadurismo, el conocimiento y la realidad según James .....	152
3.4. Conservación de verdades pasadas: condición o requisito .....	154
3.5 Posición coherentista en Davidson y en James.....	160
3.5.1 Oposición a dualismos.....	162
3.5.2. Conciliación de correspondencia y coherencia en relación con la verdad.....	165
3.5.2.1. Coherencia como garantía de verdad.....	174
3.5.3 Antifundacionalismo. Crítica a la búsqueda de fundamentos últimos en el proceso del conocer .....	175
3.5.3.1. Ausencia de intermediarios epistémicos.....	179
<b>Capítulo IV El humanismo: Schiller y James .....</b>	<b>189</b>
4.1. Lineamientos generales del pensamiento de Schiller .....	197
4.1.1. Oposición al idealismo absoluto y al naturalismo .....	197
4.1.2. Centrado en el hombre.....	201
4.1.3. Enfrentamiento con la lógica formal o tradicional. Propuesta de humanización de la lógica o lógica voluntarista .....	204
4.2. Análisis comparativo entre el humanismo de F. C. S. Schiller y el humanismo de William James .....	213
4.2.1. La verdad y la utilidad .....	213
4.2.2. Verdades previas como garantía de verdad.....	231
4.2.3. Hecho y realidad.....	249
<b>Conclusiones.....</b>	<b>271</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>283</b>

# INTRODUCCIÓN

*“Quien dice la verdad antes o después acaba por ser descubierto”*

Oscar Wilde

*“La verdad no es un suelo firme sobre el que edificar, ni una cima para conquistar, sino un horizonte que invita a seguir avanzando”*

Vaz Ferreira

“Pilatos dijo entonces: ¿Luego sois rey? Jesús le respondió: como vos decís, y por eso nací y vine al mundo, para dar este testimonio de verdad, y todos los hombres que aman la verdad oyen mi voz. Pilatos le replicó: ¿qué es la verdad? Y después de decir esto, salió”<sup>1</sup>. Nos permitimos comenzar nuestro estudio con estas palabras tan emblemáticas por considerar que a lo mejor si Pilatos le hubiera dado la oportunidad a Jesucristo de contestar nuestra situación con respecto a la verdad sería muy distinta; hoy, a lo mejor, no tendríamos tantas interrogantes, tantas interpretaciones, ni tantas doctrinas sobre ésta. Al no ser este el caso, tenemos ante nosotros un tema ampliamente discutido y debatido, que parece a la vez inagotable, el tema de la verdad.

A lo largo de la historia se han distinguido muchas interpretaciones acerca de la verdad y por consiguiente muchos conceptos sobre ésta. Pareciera imposible

---

<sup>1</sup> San Juan, cap. XVIII.

reducir a un común denominador todos los conceptos de verdad. Según las principales teorías de la verdad, se nos ofrecen varios tipos fundamentales<sup>2</sup>: teoría de la verdad como correspondencia o adecuación; teoría de la verdad como coherencia; teoría pragmatista de la verdad; teorías hermenéuticas de la verdad; teorías fenomenológicas; teorías intersubjetivas de la verdad.

La verdad como correspondencia o adecuación es una de las más conocidas e influyentes, hasta el punto que se pudiera afirmar que toda teoría de la verdad presupone e incluye un concepto de adecuación corregido, convenientemente interpretado. La llamada teoría correspondentista de la verdad, o definición clásica de la verdad, dice que verdadero es el enunciado que se adecua a los hechos: *‘adaequatio rei et intellectus’*, adecuación de la mente con la cosa. Los griegos, que desdeñaban o menospreciaban el obrar, la acción práctica, con respecto a la actividad racional, se interesaron por ésta última, por el intelecto a través del cual podían captar el ser universal, el ser fijo e inmutable; es decir, se preocuparon por el descubrimiento de lo real en sí, del Ser en y por sí. De allí que entendieron la verdad en primer lugar como lo que siempre *es* de la misma manera, lo inmutable, como el descubrimiento del ser; lo oculto tras el velo de la apariencia. Y también, en segundo lugar, como propiedad de ciertos enunciados, de los que se dice que son verdaderos; un enunciado es verdadero si lo que se dice se corresponde con aquello de lo que se habla, la verdad se define como una correspondencia o adecuación entre el pensamiento y la ‘cosa’ sobre la cual versa dicho pensamiento —desde el punto de vista del realismo— entendida esta última como la ‘cosa en sí’

---

<sup>2</sup> Véase: Nicolás y Frápolli, *Teorías de la verdad en el siglo XX*. 1997, p. 7.

que existe con independencia del sujeto; es decir, se basan en el postulado que las cosas son las que tienen en su propio ser la esencia, la cual es accesible al pensamiento porque éste coincide perfectamente con ella, la verdad como reflejo, copia. En la modernidad, con Descartes no se trataba de la verdad del decir en relación al ser o a la cosa, sino de un criterio de verdad del conocimiento que diera seguridad, que se pudiera verificar a través de un método, la búsqueda de la certeza absoluta. Con el Positivismo Lógico la verdad va a ser una adecuación o correspondencia entre proposiciones y hechos, ya no se trata, pues, de la adecuación con la ‘cosa’ o el ‘ser’ –por juzgarlas como metafísicas– tales categorías las sustituyen por los hechos. Se debe verificar lo que dicen los científicos con las observaciones realizadas en la experiencia. En toda esta concepción del conocimiento se privilegia el conocimiento científico como el único válido. Con el Positivismo Lógico esta forma de entender la verdad es asumida y el conocimiento deviene en un científicismo. Estas ideas serán desarrolladas en el primer capítulo.

La teoría de la verdad como correspondencia o adecuación ha sido objeto de innumerables críticas. Nos parece pertinente resaltar, en virtud de nuestros objetivos, la crítica que hace F. C. S. Schiller de la afirmación de que la verdad consista en un acuerdo o correspondencia del pensamiento con su objeto. Este autor explica que es imposible separar pensamiento y realidad, por lo tanto, la doctrina de la verdad como correspondencia que exige que seamos capaces de comparar pensamiento y realidad y contemplarlos por separado al final no tiene sentido. Otra crítica que merece la pena ser destacada es la que proviene de

Neurath y Hempel al percatarse que es imposible comparar un enunciado con un hecho, porque toda realidad nos viene ya lingüísticamente aprendida. La comparación es, en definitiva entre los enunciados. Las proposiciones sólo pueden ser contrastadas con otras proposiciones, y no con hechos. Y, por supuesto, las teorías pragmatistas también están en esta línea de crítica a la teoría correspondentista, en parte esta investigación se ocupará de tales críticas.

Se presentan, de esta forma, defensores de otro tipo de teorías sobre la verdad, como la teoría de la coherencia o la concepción pragmatista de la verdad. Esta última nos resulta interesante y muy apropiada en los actuales momentos; al respecto, estamos de acuerdo con Nubiola cuando nos dice, al referirse a la verdad, que “el enfoque pragmatista, que se atiene preferentemente a la experiencia efectiva de la práctica científica y vital humanas, ocupa –me parece– un lugar primordial” (Nubiola, 2001: 1). Ahora bien, nosotros nos ocuparemos específicamente de la doctrina de la verdad aportada por William James. Este autor se nos presenta como uno de los que con más ahínco se interesó en estudiar el tema de la verdad hasta el punto de llamar al pragmatismo, además de un método, una teoría genética de lo que se entiende por verdad. Al respecto, Perry y Bergson coinciden en señalar que James toda su vida fue un amante de la verdad. “Nadie amó la verdad con más ardiente amor. Nadie la buscó con más pasión” (Bergson, 1976: 202). Además, para James la filosofía no era un hecho enclaustrado, sino algo para vivirse y ponerse por obra.

La doctrina pragmatista de la verdad de James, catalogada, además, como utilitarista o perteneciente a la familia verificacionista –entendida la verificación

en un sentido menos “lógico” y, justamente, más pragmático— de las concepciones de la verdad, se nos presenta, a nuestro juicio, como una alternativa válida que podría superar las críticas realizadas a la teoría tradicional de la verdad (antes expuestas); podría, entonces ayudarnos a una mejor comprensión del tema de la verdad y a superar la noción estática tradicional de la verdad como correspondencia. Y es que nos damos cuenta que los problemas que hoy en día más afligen a nuestra cultura, como consecuencia del fracaso de la actitud cientifista reduccionista del Círculo de Viena, fueron afrontados hace casi un siglo, con singular penetración y en muchos casos con notable acierto, por los pragmatistas, y en el caso que a nosotros nos ocupa, por James y por Schiller. A este último autor dedicaremos una parte importante de este estudio por su defensa del humanismo en todo proceso cognoscitivo. Esto deviene de la insatisfacción ante la teoría tradicional de la verdad, y de la crisis de las antiguas nociones de verdad científica; en los enfoques propuestos por estos autores se descarta, pues, la concepción ingenua de que el conocimiento científico es la más exacta reduplicación posible de una objetividad ya dada y hecha. De esta forma se considera que la ciencia no va a constituir un reino aparte y privilegiado, sino, simplemente, la depuración de los procedimientos cotidianos de resolución de problemas vitales.

No podemos olvidar que durante la segunda mitad del s. XIX se consideraba que había unas bases científicas inmovibles, aunque descubrimientos posteriores obligaron a un profundo replanteamiento científico. El positivismo de Comte, basado en la experiencia y en el conocimiento empírico de los fenómenos

naturales y en el que la metafísica y la teología se consideraban sistemas imperfectos e inadecuados, dominaba durante ese periodo. Según la teoría positivista la ciencia es el único conocimiento aceptable como verdadero, y su método el único que nos permite descubrir la realidad a través de la observación empírica, la inducción y la experimentación; es decir, debe considerarse verdadero aquel conocimiento que sea demostrable por la experiencia, despreciando todos los demás sistemas de conocimiento, aspecto que fue asumido por el positivismo lógico. En los últimos años del s. XIX y primeros del XX –coincidiendo con la época en la que se desarrolla el pensamiento de James– la filosofía cambiará de orientación debido a lo que se ha llamado ‘crisis del positivismo y del racionalismo’. El ser humano de esta época se da cuenta de que la razón no puede explicar toda la realidad por lo que se buscan nuevos enfoques para comprenderla, como los de Nietzsche o Schopenhauer, entre otros. Esto se debe a la propia forma evolutiva que tomó la razón en la Modernidad, que la convirtió en una razón ingenuamente objetivista, en una razón cosificada, positivista, incapaz de elevarse por encima de los hechos para alcanzar el nivel normativo de *telos* de la humanidad con el que nació originalmente, para desvelarnos los enigmas del mundo y de la vida e impulsar con ello una vida humana conforme a los ideales de verdad, justicia y belleza. Por el contrario, la razón desembocó en un intelectualismo que se pierde en teorías divorciadas de la realidad, con sus consecuencias nada favorables para el ser humano. Observamos como la concepción positivista de la ciencia priva a ésta de todo sentido humano, pues en



su afán de reducir todo a hechos abstrae y anula el papel del ser humano; el sujeto se ha degradado en favor del objeto.

Ahora bien, James y Schiller son conscientes de toda esta situación, se hacen partícipes y abogan por otra forma de concebir el conocimiento que tienda a vincularlo a la acción y a la experiencia humana; el conocimiento es activo y nuestras ideas no son solo una copia fiel de la realidad. El sujeto no es el mero espectador contemplativo. El conocimiento científico va a ser un lenguaje hecho por el hombre y para el hombre, una ‘taquigrafía conceptual’ entre muchas posibles e igualmente válidas. Así tenemos que, James considera que la forma pragmatista de abordar el conocimiento de las cosas se debe al declive que se produjo en esa manera de concebir la verdad científica tradicional –tanto la explicación de los positivistas como la de los racionalistas– que hemos mencionado. Estas concepciones al explicar la verdad como una duplicación exacta de las cosas representadas en el lenguaje y con las características de ser ‘eterna’ e ‘inmutable’, ya no resultaban satisfactorias en virtud de la rápida y enorme multiplicación de las teorías. El pragmatismo de James y Schiller se presenta, entonces, con una noción de verdad científica más flexible y jovial, con un temperamento de renuncia a los estrictos ideales de científicidad y exactitud, y siempre abierto a posteriores correcciones y progresos, en el cual incluso la fórmula más cierta puede ser un artificio humano, al presentarnos como co-creadores de la realidad. Y, en general, el pragmatismo nos presenta las leyes científicas bajo una concepción instrumental, en lugar de concebirlas como ‘copias internas de realidades ya completas’.

Esta forma de concebir el conocimiento, a decir de Perry, representaba una amplia tendencia contemporánea que James y Schiller compartían con otros. Esta tendencia abarcaba: a) una lógica nueva con su énfasis sobre la función instrumental de las ideas, a diferencia de la función representativa; b) las doctrinas de la evolución y del relativismo histórico, que acentuaban el cambio, la plasticidad y la adaptación en el conocimiento humano; c) la vigencia generalizada de la probabilidad y la hipótesis en el método científico. En resumen, la aproximación en lugar de la exactitud, la plasticidad en vez del rigor.

Para James las verdades están vivas, nacen y envejecen. Una idea es verdadera si es verificada por la experiencia, es decir, por la vida. La diferencia entre James y los verificacionistas, es que su verdad va a ser verificada por las consecuencias, no va a ser una verdad *ante rem*, que se anticipa al acontecimiento. Hay que tener presente, y muy claros, los términos de realidad y de adecuación ofrecidos por este autor donde el hombre juega un papel primordial para entender su posición con respecto al tema de la verdad, pues ésta ya no se trata de una verdad absoluta, estática, inerte, la cual, a nuestro juicio, solo es accesible a Dios (de ahí el comienzo de esta introducción), sino una verdad que se hace, y que se verifica.

Por este enlace íntimo entre el ser humano y el mundo afirmado por James y Schiller, creemos que la doctrina de la verdad del primero y el humanismo del segundo se presentan como una alternativa válida a esa razón fundamentadora en la cual, a nuestro juicio, todavía hoy estamos envueltos. No obstante la posición de James sobre la verdad ha sido objeto de innumerables críticas, lo que se

demuestra por el hecho de que, en buena parte de sus obras, James se dedicó a darles respuestas y aclarar las malas interpretaciones o malos entendidos de los que fue objeto. Si bien es cierto que no vamos a centrarnos en las críticas realizadas en contra de James, si trataremos algunas de éstas de forma indirecta al intentar cumplir con los propósitos generales de la investigación que serían:

a) Examinar los que desde nuestro punto de vista son los pilares fundamentales en los cuales se apoya la explicación de la verdad en William James, como lo son: el proceso de verificación o verificación –como el propio James resalta– y la conservación de verdades pasadas o coherencia.

b) Analizar el humanismo de James y el de Schiller, a partir de un enfoque comparativo.

Consideramos que tales propósitos nos conducirán a demostrar las siguientes hipótesis:

Primero, la hipótesis de que la doctrina de la verdad de James posee una gran riqueza de elementos y se encuentra articulada en esos dos pilares o principios fundamentales: la verificación y la coherencia, a través de la conservación de verdades pasadas. No obstante, tenemos que resaltar también que el aspecto del humanismo es central en sus planteamientos sobre la verdad. Pues estimamos que este elemento permea toda la filosofía de James y afecta de esta manera a toda su concepción pragmatista. Por ello, creemos que merecía no solo un tratamiento aparte sino también en comparación con Schiller, porque el mismo James hace una defensa del humanismo de éste en sus conferencias de 1907, hasta el punto de

identificar el humanismo de Schiller con su 'pragmatismo', en lo relativo a la concepción de la verdad.

Segundo, otra hipótesis que nos planteamos, en virtud de lo anterior, es que para comprender en profundidad en qué consiste el pragmatismo-humanista de James debemos penetrar en el pragmatismo de Schiller, condensado en su concepción del humanismo.

Para dar cumplimiento a los objetivos, antes expuestos, nos proponemos:

a) Mostrar los distintos elementos ofrecidos por James en su concepción de la verdad, pues, según nuestro criterio, tal concepción no es una posición simplista de confundir lo verdadero con lo útil, o lo útil con lo verdadero, como tantas veces se le ha criticado; o de afirmar que cualquier creencia es tan buena como cualquier otra, sino, por el contrario, nosotros partimos de la hipótesis de que James presenta una visión de la verdad bastante compleja, con aristas de todo tipo.

b) De igual manera se tratará de comparar el elemento de la verificación en la doctrina de la verdad de James, asunto tan importante en todo análisis sobre la verdad, con la verificación de los positivistas lógicos. Y tratar de explicar que James no confunde la verdad con el cómo se realiza ésta, una interpretación errónea bastante usual de su concepción de verdad.

c) Además con respecto al elemento de la coherencia, por muchos olvidado al estudiar a James, se realizará una comparación con la posición de Davidson al respecto, a fin de probar que James manejaría este elemento como un criterio de verdad.

d) Y por último, como ya hemos mencionado, a nuestro juicio el humanismo está presente en todos los planteamientos de James sobre la teoría del conocimiento, y muy especialmente en su doctrina de la verdad, por ello, como un aspecto novedoso nos permitiremos comparar el humanismo de James con el de Schiller, autor que consideramos ha sido injustamente olvidado, y así tratar de mostrar hasta qué punto hay similitud o no en sus planteamientos.

Además de estos objetivos generales y sus correspondientes particularidades, nos planteamos también como objetivos específicos:

a) Describir, en un breve y sucinto recorrido histórico y a grandes saltos, el camino de la reflexión sobre el tema de la verdad, desde su concepción en los griegos como correspondencia hasta derivar en un verificacionismo, con el fin de entender el pensamiento de James sobre la verdad en el contexto de las principales concepciones dadas sobre ésta.

b) Y también establecer la posición de James sobre asuntos como el conocimiento, la experiencia y la realidad, porque, a nuestro juicio, no podemos tener una comprensión cabal de la verdad en James sin clarificar estos conceptos.

Todo ello se encuentra reflejado de forma precisa en la estructura del trabajo conformado por cuatro capítulos desglosados de la siguiente manera:

El **primer capítulo** se titula *Introducción a la doctrina de la verdad de James*, en el cual se presenta, de manera muy general, sin exhaustividad y a grandes rasgos, la evolución de la concepción de la verdad a través de la historia, con el único objetivo de situar a James en la historia del pensamiento acerca de la verdad, al considerar que éste conjuga elementos de las tradicionales teorías de la

verdad en su original propuesta acerca de la verdad. También se introduce en esta sección el contexto en el que surge la doctrina de la verdad de James para expresar los problemas que le preocupaban a este autor, los motivos que lo llevaron a cuestionar las nociones de verdad ofrecidas en su época y algunas de las influencias que recibió. A continuación, se destacan algunos conceptos que consideramos importantes para entender sus planteamientos, tales como: el conocimiento, la realidad y la experiencia, y los elementos presentes en su concepción de la verdad, que permitirán mostrar la riqueza de componentes que ésta posee.

El **segundo capítulo** se titula *Verdad como proceso de verificación*; como el nombre indica, en esta parte comenzaremos con la explicación de uno de los pilares fundamentales de la verdad de James la verificación. Los apartados que componen esta sección ayudarán a mostrar la forma particular de concebir James la verificación como guía o proceso de conducción y a esclarecer cómo entiende la correspondencia o adecuación, en lo que se advertirá que mantiene una posición distinta a la tradicional. Asimismo se realizará un análisis comparativo entre los planteamientos de James sobre el proceso de verificación y el de los Positivistas Lógicos sobre este mismo asunto, al dedicar éstos buena parte de sus estudios al tema de la verificación; y de esta manera tratar de explicar que James no confunde la verdad con su confirmación. Y por último, hacer mención a la exposición que James ofrece sobre el tema de la verdad absoluta, en virtud de algunas controversias surgidas al interpretar este aspecto, y porque nos permitirá una mejor comprensión del apartado ‘Hecho y realidad’ en el cuarto capítulo.

El **tercer capítulo** se titula *Verdad como coherencia*, y está dedicado a lo que consideramos el otro pilar principal de la doctrina de la verdad de James, la conservación de las verdades pasadas. De manera general esta parte nos permitirá tener una idea más clara de la coherencia en James, al exponer las razones que condujeron a este autor a introducir este elemento en su interpretación de la verdad y, también, su forma de concebirla, al hacer más notoria la importancia del concepto de actuación y su concepción instrumental de la verdad. Además se comparará este elemento de la verdad, tan importante en James, con una explicación más reciente sobre la coherencia aportada por Davidson, con la finalidad de mostrar hasta qué punto son coincidentes sus planteamientos al considerar que este último posee una orientación pragmatista en sus explicaciones sobre esta materia; y que ambos parecen concebir la coherencia como prueba o garantía de la verdad.

Y por último, tenemos el **cuarto capítulo** titulado *El humanismo: Schiller y James*, en el que analizamos algunos planteamientos generales del pensamiento de Schiller, así como la comparación de su humanismo con el de James, en virtud, a nuestro criterio, de su influencia recíproca. En este capítulo se presentan los aspectos generales de la vida y obra de Schiller así como los lineamientos generales de su pensamiento, en el que se trata la oposición al idealismo absoluto y al naturalismo, el énfasis en el hombre y el enfrentamiento con la lógica tradicional. Igualmente en este capítulo se realiza un análisis comparativo entre el humanismo de F. C. S. Schiller y el humanismo de William James, destacando que ambos autores relacionan la verdad y la utilidad, le dan mucha importancia a las

verdades previas, que consideramos es la ‘esencia’ del humanismo, y también se presenta la posición de estos autores con respecto a la noción de hecho y realidad, destacando las similitudes y diferencias entre ambas concepciones humanistas-pragmatistas de la verdad.

En lo relativo a los aspectos metodológicos, debemos mencionar que en el texto principal de esta investigación se optó por recurrir a las traducciones existentes de las obras originales, y de no existir estas se recurrió a la traducción personal de las mismas. De igual forma, aclaramos que en las citas directas o textuales se cita autor-fecha y la correspondiente página; y, cuando se trata de un confróntese, además de los datos señalados, se decidió especificar el título de la fuente a que se refiere en el cuerpo principal del trabajo.

Para finalizar debemos mencionar que con este trabajo solo pretendemos hacer más clara la posición de James en relación con el tema de la verdad, tratando de sistematizar y organizar los elementos principales que en ella intervienen y que están disgregados en la obra de James, y comprender mejor sus motivaciones, y así romper con una visión simplificadora de su propuesta en términos de interés particular o mera practicidad, deshaciendo los prejuicios que hay sobre la misma. Y, de igual manera, otro interés adicional es rescatar el pensamiento de Schiller que consideramos valioso, tanto para entender mejor a James, como por su forma, también completamente novedosa, de afrontar en su época los problemas cognoscitivos. Creemos que más allá de las críticas, que muy bien puede ser tema de otra investigación, sus aportes nos pueden ayudar a



construir una ciencia y una filosofía más acordes con el bienestar humano y no el económico. Con esto solo queremos manifestar nuestra muy modesta contribución, y que somos conscientes de muchas inadvertencias, saltos u omisiones en el desarrollo de la misma. A nuestro juicio, y enlazando con una de las citas del comienzo de la introducción, estos autores se nos presentan con unas ideas que contribuyen a seguir avanzando en la búsqueda de tan ansiado tesoro como es la verdad.



## **Capítulo I**

**Introducción a la doctrina de la verdad en**

**William James**



*“Ya no se puede decir que una teoría sea verdadera o falsa, solo se puede decir si es útil”*  
Henri Poincaré

### **1.1. Verdad como correspondencia, verdad científica y verificacionismo.**

A nuestro modo de ver la explicación de la verdad presentada por William James debe ser analizada a la luz de las tradicionales teorías de la verdad; nos referimos a la teoría de la verdad como correspondencia y como coherencia. Si bien James parece tomar elementos de ambas teorías, creemos que presenta una nueva y coherente opción epistemológica alternativa a las tradicionales explicaciones de la verdad de la filosofía moderna, en un sistema de pensamiento original. Por este motivo creemos necesario situar a James en la historia del pensamiento acerca de la verdad; ahora bien, debemos aclarar que tal recorrido histórico no va a ser un análisis detallado a través de la historia, no se pretende agotar el punto, solo se pretende hacer un bosquejo de la verdad como correspondencia, comenzando por los griegos, cómo ha estado presente en la filosofía de occidente, pasando por la explicación coherentista de la verdad en la modernidad, hasta llegar a la explicación ofrecida por James e introducir la doctrina verificacionista de la verdad. Somos conscientes de que es imposible pasar revista a toda la historia de las ideas que sobre la verdad se ha producido en

tan pocas páginas, pero lo consideramos conveniente; recalcamos, esto es solo un bosquejo con grandes saltos, a fin de visualizar ese tránsito de la verdad como correspondencia a la verdad científica, usualmente entendida en términos verificacionistas, para finalmente conectar a William James con la explicación tradicional de la verdad de la cual parte y a la cual critica.

Iniciamos este esquemático recorrido con la explicación de los griegos sobre la verdad. Ellos la concibieron como el descubrimiento del ser, lo que es verdaderamente pero se halla oculto por el velo de la apariencia. Pero, se ocuparon, sobre todo, de la verdad como una relación entre lenguaje y mundo. La llamada verdad como “adecuación” o “correspondencia”. Un enunciado es verdadero si hay correspondencia entre lo que se dice y aquello sobre lo cual habla.

Así en Aristóteles la verdad la podemos entender desde dos puntos de vista: la verdad es lo realmente real, lo que permanece en su puesto y perdura, lo que siempre *es* de de la misma manera y mantiene su presencia en lo desoculto (verdad como realidad), nunca es lo cierto y lo seguro en el sentido moderno de “certeza”, como veremos mas adelante; y, un juicio es verdadero si lo que se dice se corresponde con aquello de lo que se habla (verdad como adecuación del intelecto a la cosa)<sup>3</sup>. Entendida la cosa de un modo realista, el mundo es

---

<sup>3</sup> “Puesto que ‘lo que es’ y ‘lo que *no* es’ se dicen, en un sentido según las figuras de la predicación, en otro sentido según la potencia o el acto de éstas, o sus contrarios, y en otro sentido, lo que es verdadero o es falso en el sentido más fundamental, lo cual tiene lugar en las cosas según estén unidas o separadas, de modo que dice la verdad el que juzga que lo separado está separado y que lo unido está unido, y dice falsedad aquel cuyo juicio está articulado al contrario de las cosas” (Aristóteles, 1994: p. 389 y 390). En este sentido la verdad del discurso se define, pues, como adecuación del discurso a la cosa, es decir, adecuación del ‘dejar estar’ el discurso a la cosa presente; mientras que en el primer sentido la verdad es desocultación (Cfr. Gadamer, “¿Qué es la verdad?”, en: Nicolás y Frápolli, *Ob. cit.*, p. 435).

independiente de nuestro conocimiento. El conocimiento para el realista será simplemente el reflejo, al partir del supuesto que las cosas son las que tienen en su propio ser la esencia y el pensamiento encaja, corresponde perfectamente con ella. La verdad como adecuación o correspondencia, entonces, entiende la verdad como una relación de ajuste o correspondencia entre la realidad y lo que decimos de ella. Y será este último sentido el que se imponga o predomine a lo largo de la historia.

Para los escolásticos, siguiendo la tradición griega, la verdad es la conformidad o conveniencia del ente con la mente, o lo que es lo mismo, la relación del ente con el intelecto, equiparando así verdad y ser. O la conformidad o conveniencia de la mente con la cosa, o la adecuación de la mente con la cosa, *adaequatio rei et intellectus*<sup>4</sup>.

En la época moderna, la ciencia establece una ruptura decisiva con las figuras de saber del occidente griego y cristiano; hay un predominio de la razón sobre la fe y el afán de libertad sobre el principio de autoridad; un predominio absoluto de la razón en el ámbito filosófico, y un afán libertario. En el quehacer filosófico solo son válidos los medios humanos de conocimiento: Razón (racionalismo), Experiencia (empirismo). El problema central va a ser la posibilidad del conocimiento, y el criterio de verdad del conocimiento, su validez, su esencia. De allí que un rasgo característico de esta época es que considere que la esencia de la

---

<sup>4</sup> Santo Tomás de Aquino afirma en la cuestión 16 sobre la verdad: “*Hay que decir: [...] lo verdadero, en cuanto a su primera razón, está en el entendimiento. Como toda cosa es verdadera en cuanto que tiene la forma propia de su naturaleza, es necesario que el entendimiento, en cuanto que conoce, sea verdadero en cuanto tiene la imagen de lo conocido, que es la forma del entendimiento en cuanto que conoce. Y por eso la verdad se define como la adecuación entre el entendimiento y el objeto. De ahí que conocer tal adecuación sea conocer la verdad*” (Aquino, 2001: 226).

ciencia moderna radica en su ser exacta, segura, a diferencia de la ciencia de los griegos y medieval cuya característica era un tipo de saber hipotético, deductivo, contemplativo, especulativo, cuya esencia no es ser exacto, sino buscar la verdad por inclinación natural, por la verdad misma; en cambio en la modernidad se busca dominar la naturaleza, el sujeto busca disponer del mundo y para eso necesita un conocimiento exacto, seguro, válido, que le brinde la confianza necesaria, y para lograr esto se vale del método científico que garantizará al hombre ejercer este poder sobre la naturaleza.

Así tenemos, que la intencionalidad cartesiana era fundar las bases para la reflexión científica moderna. El conocimiento es posible en la medida en que exista un sujeto distanciado del objeto, de tal forma que pueda pensar y razonar, ordenadamente y con certeza. Descartes nos presenta la razón como herramienta de claridad y distinción; deseaba validar la racionalidad humana como principio del conocer.

Descartes utilizó la duda como método y sometió todo conocimiento a duda con el fin de encontrar una verdad de la que no pudiese dudar ni el más escéptico. Con su certeza “Pienso, luego existo”, alcanzó una base segura y firme, más allá de toda duda se encuentra nuestra propia existencia y esto es una evidencia. Serán aceptadas como verdaderas, entonces, aquellas ideas que sean claras (ciertamente presentes a la conciencia) y distintas (distinguidas con precisión de otras ideas)<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Explica Descartes: “Estoy seguro de que soy una cosa que piensa; pero ¿no sé también cuáles son los requisitos precisos para estar cierto de algo? Desde luego, en este mi primer conocimiento nada hay que me asegure su verdad, si no es la percepción clara y distinta de lo que digo, la cual no sería, por cierto, suficiente para asegurar que lo que digo es verdad, si pudiese ocurrir alguna vez que fuese falsa una cosa concebida por mí de ese modo claro y



El conocimiento lógico y matemático recobra su seguridad y pretende erigirse como fundamento, un piso sólido del conocimiento científico. A Descartes su criterio le da seguridad en la búsqueda de la verdad absoluta. Los filósofos racionalistas pretenden un saber total, absoluto, vinculado a su concepción metafísica de la realidad; en general, defienden una verdad concebida como la única respuesta, determinada y completa de la cual no se pueda dudar.

Lo importante ahora es la idea del método. En vista del rigor, exactitud, certeza que exigía la ciencia moderna se necesitaba un método, un proceder seguro que evitara las dudas e inseguridades, un camino para alcanzar la verdad o la objetividad del pensamiento, un conjunto de pasos, de procesos que permitan comprobar empíricamente o de manera racional lo que está en el pensamiento<sup>6</sup>, lo único de lo que no se puede dudar, según Descartes. Ahora se trata de verificar, constatar los diferentes hechos a través de un método riguroso y adecuado que nos ofrezca su certeza. Se limita el saber a lo comprobable<sup>7</sup>.

---

distinto; por lo cual me parece que ya puedo establecer esta regla general: que todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas” (Descartes, 2002: 165 y 166).

<sup>6</sup> Tal conjunto de pasos conforman las célebres reglas del método de Descartes: “[...] en lugar del gran número de preceptos que encierra la lógica, creí que me bastarían los cuatro siguientes, supuesto que tomase una firme y constante resolución de no dejar de observarlos una vez siquiera: Fue el primero, no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda. El segundo, dividir cada una de las dificultades que examinara en cuantas partes fuera posible y en cuantas requiriese su mejor solución. El tercero, conducir ordenadamente mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos, e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente. Y el último, hacer en todo unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada” (Ibidem: 82).

<sup>7</sup> El ideal de conocimiento perfilado por el concepto de método consiste en recorrer una vía de conocimiento tan reflexivamente que siempre sea posible repetirla, pero esto supone necesariamente una restricción en las pretensiones de alcanzar la verdad. Si la verdad supone la verificabilidad, el criterio que mide el conocimiento no es ya su verdad, sino su certeza (Cfr.

Ya no se trata como en la cultura griega de la verdad que se identifica con el ser de las cosas, con la realidad misma; sino de un criterio de verdad que dé seguridad y certeza, pero ésta no va unida necesariamente a la verdad. En las épocas anteriores a Descartes se había considerado como un hecho que la verdad se mostraba espontáneamente al ser humano, y éste estaba dotado de capacidades especiales para descubrirla. Con Descartes se alcanza una seguridad, una certeza intelectual completa que todo ser humano puede obtener, siempre que utilice un método adecuado; lo más importante para la verdad va a ser el uso adecuado del método<sup>8</sup>.

En la época moderna, por tanto, se interesaron por desarrollar un conocimiento secular sobre la realidad, desvinculado de la explicación religiosa medieval y que, sobre todo, tuviera algún tipo de *verificabilidad*, *certeza* (racionalistas) o *validación empírica* (empiristas). La nueva ciencia se basaba en la obtención de un conocimiento *probado* a partir de la utilización del método, de la observación y la experimentación, a diferencia del conocimiento tradicional que se deducía fundamentalmente de los textos y verdades clásicas. Se buscaba descubrir las leyes que rigen la naturaleza para predecirla. Para el mecanicismo de

---

Gadamer, "Qué es la verdad", en: Nicolás y Frápolli, *Ob. cit.* p. 436). Para satisfacer este ideal de certeza, el ideal de verificación supone la limitación del saber a lo comprobable.

<sup>8</sup> La siguiente cita de Heidegger condensa la importancia del método para Descartes a fin de poder establecer la verdad: "Lo verdadero es sólo lo asegurado, lo cierto. Verdad es certeza, certeza para la cual resulta decisivo que el hombre como sujeto esté en ella en cada caso seguro y cierto de sí mismo. Por ello, para el aseguramiento de la verdad en cuanto certeza es necesario en un sentido esencial el pro-ceder (Vor-gehen), el asegurar-de-antemano. El «método» adquiere ahora un peso metafísico que está por así decirlo inscrito en la esencia de la subjetividad. «Método» ya no es simplemente la secuencia de algún modo ordenada de los diferentes pasos en los que se mueve el examen, la demostración, la exposición y la correlación de los conocimientos y fragmentos doctrinales en el modo de una «summa» escolástica, la cual tiene una construcción regulada y siempre recurrente. «Método» es ahora el nombre del pro-ceder asegurador y conquistador frente al ente para ponerlo en seguro como objeto para el sujeto" (Heidegger, 2000: 141).

esta época, el cual afirmaba que la realidad, o cuando menos toda realidad natural, tiene una estructura comparable a la de una máquina, de modo que puede explicarse a base de modelos de máquinas, lo esencial consistía en la idea de que la diversidad de lo observado se reduce total y perfectamente a las consecuencias de un grupo de leyes cuantitativas que gobiernan el comportamiento de algunas entidades básicas, por ejemplo la posición, la velocidad.

El sujeto, el individuo por sí solo, por su sola razón, por sus propias fuerzas debe encontrar la verdad, pero ésta sigue siendo entendida como correspondencia con la realidad. Descartes y el cartesianismo le dan impulso al conocimiento racional y tienen gran influencia durante la época moderna. De esta manera, con la filosofía de Descartes se inicia una etapa en la que prevalece la razón, el intelecto; la época del racionalismo o del intelectualismo que se extiende sobre los problemas del mundo, de la ciencia y de la vida<sup>9</sup>. Es precisamente a este auge del intelectualismo que sobrevive en los filósofos idealistas al que se enfrenta William James.

Los racionalistas reducen todo ser a contenido de pensamiento, la verdad tendrá que fundarse en el pensamiento mismo y por tanto, en sus leyes formales. Se visualiza el problema al que se enfrentan los racionalistas, a saber, como conjugar las verdades “racionales” con las verdades “empíricas”.

Para los empiristas, por su parte, las verdades son fundamentalmente verdades de hecho. Una proposición puede considerarse verdadera y, en general, un producto cualquiera de la actividad humana puede considerarse válido,

---

<sup>9</sup> Cfr. García Morente, *Lecciones preliminares de Filosofía*, 2007, p. 157.

únicamente si los elementos que resultan pueden ser hallados en la experiencia y están vinculados según un orden, que es el mismo de la experiencia.

Hume nos dice que el único fundamento sólido que podemos dar a la ciencia ha de radicar en la experiencia y la observación<sup>10</sup>. Expone un fundamento nuevo, que ya no va a ser solo la razón. Su tesis es que debemos aplicar el método experimental, que con tanto éxito se ha aplicado al campo de las ciencias naturales, al estudio del hombre. El método debe ser inductivo más bien que deductivo. Para Hume lo más relevante son las impresiones<sup>11</sup>; en consecuencia, solo se pueden tener *creencias* del mundo exterior; lo único de lo que podemos estar seguros son las impresiones. Nos encontramos en Hume con un positivismo y con un fenomenalismo, pues lo dado son las sensaciones<sup>12</sup>.

En Hume a diferencia de Descartes ya no está presente la noción de certeza, no hay seguridades, solo podemos tener creencias del mundo exterior, como

---

<sup>10</sup> “[...] todas las leyes de la naturaleza y todas las operaciones de los cuerpos sin excepción son conocidas únicamente por experiencia [...] En vano [...] deberíamos intentar determinar cualquier suceso concreto, o inferir cualquier causa o efecto, sin la ayuda de la observación o de la experiencia” (Hume, 2002: 92 y 93).

<sup>11</sup> Señala Hume: “Todas las ideas, especialmente las abstractas, son por naturaleza débiles y oscuras. La mente no tiene más que un dominio escaso sobre ellas [...] Por el contrario todas las impresiones, es decir, todas las sensaciones, tanto las externas como las internas, son fuertes y vivaces. Sus límites se encuentran determinados con más exactitud, y no es fácil caer en el error o en la equivocación en lo que a ellas respecta (Ibíd.: 81). A su vez, afirma: “todas nuestras ideas no son más que copias de nuestras impresiones, o, en otras palabras, que nos es imposible *pensar* en algo que previamente no hayamos *sentido*, ya sea mediante nuestros sentidos externos o internos”. “[P]ara conocer del todo la idea de poder o conexión necesaria, examinemos su impresión; y para encontrar con mayor certeza la impresión, busquémosla en todas las fuentes de las que puede tal vez derivarse” (Ibíd.: 120 y 121).

<sup>12</sup> “Remata el empirismo inglés de Hume en un positivismo, en una negación de los problemas metafísicos [...] no llega a poner en entredicho la ciencia; pero le pone un basamento, un fundamento caprichoso: el fundamento de la ciencia es la costumbre, el hábito, la asociación de ideas; fenómenos naturales, psicológicos, que provocan en mí la creencia en la realidad del mundo exterior. Hume cree que el hombre es un ser de acción, el hombre necesita actuar, necesita vivir y para vivir necesita contar con ciertas regularidades de las cosas. Aquellas regularidades de las cosas que salen bien [...] adquieren poco a poco el carácter de verdades”. (García Morente, 2007: 186).

decíamos antes. Ahora bien, Hume sí cree que es posible el conocimiento de la ciencia, pero éste ya no sería un conocimiento exacto, sino que simplemente, por medio de las asociaciones de ideas estamos acostumbrados a creerlo así, por hábito; la ciencia es probable por la acción del ser humano. Esta dirección a lo concreto, a la acción va a ser una de las características del pensamiento de James y del pragmatismo en general, como se verá más adelante; no en vano se señala a Hume como predecesor del pragmatismo. Este autor ejerció gran influencia en James, su temperamento, su manera de intuir la realidad se hace presente en el espíritu y la tradición de James a la hora de analizar los problemas. Ambos se constituyen como una reacción contra la especulación metafísica, se manifiestan contrarios a un intelectualismo en el que todo parece previsto y ordenado, defienden la libertad individual, son nominalistas y así no tienen que ocuparse de abstracciones. Se resisten a elaborar grandes sistemas, comparten la legibilidad de sus discursos y la tendencia al humanismo con su falta de certezas absolutas y la tolerancia a la pluralidad.

En virtud de lo dicho consideramos a Hume de vital importancia en la doctrina de James. A su vez ese empirismo tradicional le va servir a James de base para desarrollar su posterior empirismo radical. Sin embargo hay una diferencia fundamental entre el empirismo tradicional y el de James. El empirismo tradicional sostenía que las relaciones entre las cosas no son dadas, sino que el espíritu las pone por medio de asociaciones de ideas. Para James los elementos de la experiencia se alojan en una matriz de relaciones y ambos se dan en la experiencia misma.

Hasta este momento presentamos dos opiniones contrastadas la del racionalismo y la del empirismo, ahora mostraremos algunas ideas de Kant acerca de la verdad. Contra la tendencia del empirismo inglés (Hume, Locke, Berkeley, entre otros) reaccionó Kant con su idealismo trascendental; sin olvidar que éste se presenta como un intermediario entre las dos posiciones en conflicto: no se pueden conocer los fenómenos de la naturaleza mediante el puro pensar (especulativo), el cual es vacío; tampoco se pueden conocer mediante las puras intuiciones, las cuales son ciegas. Solo la conjunción del pensamiento con la intuición permite el conocimiento efectivo de lo real<sup>13</sup>. Kant toma de Hume, quien lo despertó de su ‘sueño dogmático’, que la experiencia nunca puede proporcionar un conocimiento universal y necesario<sup>14</sup>, pero, a su vez, va más allá y explica que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, no obstante, no por eso se origina todo él en la experiencia<sup>15</sup>. Kant acepta la definición tradicional de la verdad del conocimiento, la cual se expresaba en términos de adecuación del conocimiento con el objeto. Pero la acepta como mera definición nominal y la rechaza como definición real, debido a su círculo vicioso; y esto lleva a Kant a situar el problema de la verdad en el problema del criterio de verdad, se hace

---

<sup>13</sup> Cfr. Kant, *Crítica de la razón pura*, 1973, p. 202.

<sup>14</sup> “La experiencia no da nunca juicios con una universalidad verdadera y estricta, sino con una generalidad supuesta y comparativa (por la inducción), lo que propiamente quiere decir que no se ha observado hasta ahora una excepción a determinadas leyes [...] la universalidad empírica no es más que una extensión arbitraria de valor, pues se pasa de un valor que corresponde a la mayor parte de los casos, al que corresponde a todos ellos [...]” (Kant, 1973: 149).

<sup>15</sup> Dice Kant: “Pero si es verdad que todos nuestros conocimientos comienzan *con* la experiencia, todos, sin embargo, no proceden *de* ella, pues bien podría suceder que nuestro conocimiento empírico fuera una composición de lo que recibimos por las impresiones y de lo que aplicamos por nuestra facultad de conocer (simplemente excitada por la impresión sensible), y que no podamos distinguir este hecho hasta que una larga práctica nos habilite para separar esos dos elementos” (Ibidem: 147).

necesario buscar en el conocimiento mismo un criterio que certifique su verdad. Hegel por su parte, también dentro de un marco idealista, intenta llegar a la verdad absoluta<sup>16</sup>, llamada por él verdad filosófica; el racionalismo se convierte con Hegel en idealismo absoluto<sup>17</sup>. En las concepciones idealistas aparece la noción de verdad como coherencia, un juicio particular dado debe ser consistente con todos los demás juicios. Se pasa, pues, de la verdad como correspondencia a la noción de verdad como coherencia o consistencia. En la concepción de la verdad como coherencia no se puede hablar de verdad o falsedad de proposiciones aisladas. La verdad de una proposición no es una correspondencia con la realidad, sino con otras proposiciones; una proposición es verdadera si es coherente con el resto de las proposiciones del sistema. Lo que puede ser verdadero o falso es el sistema. Se le critica que en las ciencias que se refieren a hechos la verdad no puede ser mera coherencia interna de la teoría.

La filosofía especulativa y, en particular el idealismo alemán tenían un desarrollo marcado en las primeras décadas del siglo XIX, la sombra del positivismo no se había aún proyectado sobre la escena. De 1850 a 1880, aproximadamente, se manifiesta en Inglaterra el espíritu positivo propiamente dicho; se trata de librar a la filosofía de todos sus elementos “metaempíricos”, no por interés social o práctico sino solo para alcanzar el ideal de un conocimiento científico correcto.

---

<sup>16</sup> “Lo absoluto es la idea universal y única, que, al juzgar, se especializa en el sistema de las ideas determinadas, pero que vuelven a la única idea, su verdad” (Hegel, 1977: 107).

<sup>17</sup> Expresa Hegel: “la razón: es la certeza de la conciencia de ser todo realidad; de este modo expresa el idealismo el concepto de la razón” (Hegel, 2010: 144).

Según García Morente la filosofía del idealismo alemán se separó demasiado de las vías que seguía el conocimiento científico; no las tuvieron en cuenta ni como punto de partida ni como punto de llegada. Se empeñaron en que su deducción trascendental, esa construcción sistemática que partía de lo absoluto, comprendiera, también la ciencia de su tiempo. Y así se fue labrando, poco a poco, un abismo entre la filosofía y la ciencia, y sobrevino el espíritu que llamaríamos positivista<sup>18</sup>.

Para el positivismo todo conocimiento se fundamenta en la experiencia interna o externa; todo conocimiento es fenoménico; todos los fenómenos asequibles al conocimiento humano están sometidos a la inmutabilidad y al determinismo de las leyes naturales. Doctrinalmente el positivismo renuncia al ser para atenerse al hecho, al dato experimentable; ya no se trata de adecuación entre el *decir* y el *ser*, sino entre *proposiciones* y *hechos*, sustituye la categoría de ser por la de hechos, pero sigue bajo la concepción de la verdad como correspondencia o adecuación. Según afirma Comte, el filósofo y matemático francés fundador del positivismo, por positivismo hay que entender aquella interpretación de la realidad (el hombre, la historia, la sociedad) basada en la ciencia; el saber científico es el que configura el espíritu humano y el que impulsa el progreso histórico y social<sup>19</sup>. Comte establece como regla fundamental que toda

---

<sup>18</sup> Cfr. García Morente, *Ob. cit.*, p. 319.

<sup>19</sup> El espíritu humano recorre, en orden progresivo, varios estados a lo largo de la historia con el fin de alcanzar el fin propuesto por su naturaleza: el estado científico. Según esta doctrina todas nuestras especulaciones están sujetas a pasar sucesivamente por tres estados teóricos diferentes (ley de los tres estados): a) teológico o ficticio, debe considerarse un estado provisional y preparatorio; b) metafísico o abstracto, es transitorio, constituye una modificación del primero; c) positivo o científico, es el régimen definitivo de la razón humana (Cfr. Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*, 1999, p. 69).



proposición que no pueda reducirse estrictamente al mero enunciado de un hecho particular o general, no puede ofrecer ningún sentido real e inteligible<sup>20</sup>. Para éste la doble base en que descansa la filosofía positiva es: a) la inmutabilidad de las leyes naturales frente a la teología, que introducía intervenciones sobrenaturales y, b) el mundo especulativo limitado, frente a la metafísica, que perseguía lo infinito y absoluto. La idea central del positivismo consistía en rechazar para la filosofía todo contenido extraño a los datos de las ciencias.

En el siglo XIX, con el positivismo de Comte, la ciencia se exalta, se considera como única manifestación legítima de lo infinito y, por ello, se llena de significación religiosa, pretendiendo suplantar a las religiones tradicionales. Se asiste a un verdadero culto religioso de la ciencia. Ciencia dirigida a establecer el dominio del hombre sobre la naturaleza. Los conceptos fundamentales son la legalidad de los fenómenos naturales y la posibilidad de la predicción. Se presenta la ciencia como único fundamento posible de la vida humana individual y social. En la actitud positivista está presente la convicción de que las ciencias empíricas son la única fuente realmente segura de conocimiento.

Por estas razones, entre otras, se reaccionó contra el positivismo y hubo una renovación de la filosofía, en Alemania surgieron las escuelas filosóficas neokantianas, como la escuela de Marburgo, pero también fue destacable la influencia de Brentano, y de allí surge la fenomenología de Husserl; así como en Francia uno de los grandes luchadores contra la tendencia positivista fue

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 77.

Bergson. Este último sintetiza buena parte de lo dicho hasta ahora en las siguientes líneas:

Para los filósofos antiguos, había, por encima del tiempo y del espacio, un mundo donde se asentaban, desde toda la eternidad, todas las verdades posibles: las afirmaciones humanas eran, según ellos, tanto más verdaderas cuanto más fielmente copiaban estas verdades eternas. Los modernos han hecho descender la verdad del cielo y la tierra; pero ven en ella todavía algo que preexistiría a nuestras afirmaciones. La verdad sería depositada en las cosas y en los hechos; nuestra ciencia iría allí a buscarla, la sacaría de su escondite y la llevaría a plena luz (Bergson, 1976: 198).

Aparecen, de esta manera, producto de toda esa insatisfacción por la forma en que eran concebidas la filosofía y la ciencia en esa época, otras concepciones de la verdad como la biologicistas y a veces darwinistas, o como la de Nietzsche. Para ellos lo verdadero es todo lo que contribuye a fomentar la vida de la especie y falso lo que es un obstáculo para la misma. Aquí podemos suscribir a William James y a F.C.S Schiller, de quienes nos vamos a ocupar en el presente estudio; aunque James también defiende una concepción de la verdad como adecuación o correspondencia pero, entendida ésta de otra forma, como se explicará más adelante.

En la década de 1920, en Viena, se constituye la corriente filosófica del Positivismo Lógico. El físico Ernst Mach (1838-1916), cuya influencia es reconocida por Carnap en su *Autobiografía intelectual*, fue uno de los inspiradores del Círculo de Viena. Este autor, tras la crítica realizada por los

neokantistas (escuela de Marburgo), derivó hacia un positivismo y empirismo que dio lugar a la formulación del empiriocriticismo (junto con Richard Avenarius) que negaba todo tipo de elementos *a priori* en las ciencias empíricas. El empiriocriticismo respondió, también, al proceso de profunda transformación que la ciencia había experimentado a principios del siglo XX con la emergencia de la teoría de la relatividad de Einstein, el desarrollo de la lógica matemática ligada a la teoría de conjuntos y la aparición de la mecánica cuántica. Todas estas influencias fueron recogidas por el Positivismo Lógico, que se constituyó formalmente como movimiento en 1922 en torno a la Cátedra de Filosofía de las Ciencias Inductivas, que ganó Moritz Schlick, en la Universidad de Viena en 1922, y rápidamente congregó a físicos, matemáticos, economistas, psicólogos, lingüistas y filósofos, alcanzando su madurez en 1929 con el nombre *Círculo de Viena*. Los neopositivistas o empiristas lógicos, si bien distintos en sus planteamientos al positivismo de Comte, tienen en común la oposición a la metafísica; se llaman empiristas, precisamente, porque los empiristas lógicos rechazan toda filosofía de carácter especulativo. Se basan en el empirismo de Hume y en la concepción de la verdad de Aristóteles, la concepción clásica de la verdad como correspondencia que enunciaba una correspondencia entre el decir y el ser, como se explicó anteriormente; y que el positivismo reformuló y estableció como una correspondencia entre proposiciones y hechos. Es decir, los neopositivistas defienden la teoría de la verdad como correspondencia, estando más próximos a la concepción clásica de los griegos y los escolásticos, que a la de los idealistas.

Ahora bien, con los empiristas lógicos, en concreto con la propuesta de Carnap, la filosofía queda reducida a la sintaxis lógica, cuya única tarea consistía en analizar y poner en claro los enunciados de la ciencia. Tal como lo señala Wittgenstein, la filosofía no es un saber sustantivo, sino una herramienta para aclarar el lenguaje. Ésta ahora pasa a ser una actividad. Y, además, igual que en el positivismo clásico, se hace privilegio de la ciencia y la consideran como el único conocimiento válido<sup>21</sup>. De esta forma para los Positivistas Lógicos solo tienen significado los enunciados para los cuales podemos ingeniar un *método de verificación empírica*. Y, como solo los enunciados científicos pueden pasar con éxito esa prueba, todos los demás enunciados que no pertenezcan al dominio de la ciencia tendrán que ser descartados como pseudo-proposiciones. De esta manera la *verificabilidad* pasa a ser el criterio para distinguir los enunciados con sentido de aquellos que no lo tienen, es decir, se convierte en un criterio semántico de significación empírica. Pero este criterio se reveló muy estricto, por lo que no se hicieron esperar las críticas de que las proposiciones solo pueden ser confrontadas con otras proposiciones, y no con hechos, sino incurrirían en un círculo vicioso<sup>22</sup>.

Y el Círculo de Viena osciló entre la verificabilidad y la simple confirmación de

---

<sup>21</sup> Esta relación entre los positivismos de Comte y del Círculo de Viena es puesta de manifiesto por Echeverría, al afirmar que “[e]l proyecto del Círculo estriba en conformar una filosofía científica. Las matemáticas (y la lógica), así como la física, son los dos grandes modelos a los que debe tender toda forma de discurso científico. El programa positivista de Comte en el siglo XIX debía ser culminado, convirtiendo la biología, la psicología y la sociología en ciencias positivas” (Echeverría, 1989: 11). La famosa tesis de la unidad de la ciencia.

<sup>22</sup> Como señalábamos antes, ya Kant hacía esta objeción a la definición tradicional de la verdad como adecuación o correspondencia de caer en un círculo vicioso. Nos dice que según ésta el conocimiento será verdadero si coincide con el objeto y para comprobarlo es necesario comparar el conocimiento con el objeto, pero solo podemos comparar el conocimiento con el objeto en la medida en que éste, a su vez, nos sea conocido. En definitiva solo podemos juzgar si nuestro conocimiento del objeto coincide con nuestro conocimiento del objeto. Esto lleva a Kant a situar el problema de la verdad en el problema del criterio de verdad; buscar un criterio que certifique su verdad. Él lo encuentra en la lógica trascendental como lógica de la verdad.

los enunciados<sup>23</sup>. Entre las críticas recibidas destaca la de Popper, que entendía que el principio de verificación debía ser sustituido por el principio de falsabilidad y este último comprenderse como un criterio epistemológico de demarcación científica y no como un criterio de significación empírica<sup>24</sup>.

## 1.2. Breve esbozo del contexto cultural e intelectual en el que surge la doctrina de la verdad de W. James

Tal como mencionamos en el primer apartado, William James forma parte de ese grupo de pensadores, entre los que se encuentran Schiller, Husserl, Nietzsche, Schopenhauer, entre otros, que a finales del siglo XIX y principios del siglo XX alzaron su voz en contra de lo que consideraban una reducción del conocimiento, ya que sentían insatisfacción ante la teoría tradicional de la verdad, pues la consideraban una insuficiencia de la ciencia para explicar la realidad. En general, descartan la ‘teoría especular’ según la cual el conocimiento científico es la más exacta duplicación posible de una objetividad ya dada y hecha, que les permitía despreciar todos los demás sistemas de conocimiento. Se oponen, además, al racionalismo con su apelación a los ‘primeros principios’ de la razón o del

---

<sup>23</sup> Estas ideas de los positivistas lógicos o los miembros del Círculo de Viena serán desarrolladas en el apartado dedicado a ellos: ‘Verificación para los positivistas lógicos’. Tal apartado pertenece al capítulo II “Verdad como proceso de verificación”, en el cual trataremos de desarrollar el sentido que le confieren los Positivistas Lógicos a la verificación en comparación con el sentido que le ofrece James a la misma.

<sup>24</sup> Popper explica concretamente lo siguiente: “solo admitiré un sistema entre los científicos o empíricos si es susceptible de ser *contrastado* por la experiencia. Estas consideraciones nos sugieren que el criterio de demarcación que hemos de adoptar no es el de la *verificabilidad*, sino el de la falsabilidad de los sistemas. Obsérvese que propongo la falsabilidad como criterio de demarcación, *pero no de sentido*” (Popper, 1971: 40).

entendimiento en cuanto fundamento último y, al positivismo en su pretensión de explicar la vida como un fenómeno físico más, es decir, se oponen no solo a la concepción del mundo que tenía una confianza ciega en la razón físico-matemática, sino también a la pretensión de que toda realidad tiene una estructura comparable a la de una máquina, de modo que toda realidad puede explicarse a base de modelos de máquinas. Por ello, no es de extrañar que este cambio de orientación se denominara ‘crisis del positivismo y del racionalismo’. Tal crisis va a desembocar en el encuentro de la ciencia con una realidad cambiante, dinámica, compleja que pone en tela de juicio o derrumba los fundamentos o seguridades positivistas. El ser humano duda de que solo ciencia y razón sean suficientes para explicar y conocer el mundo, se empieza a dudar de las ‘grandes verdades’. Así aparecen otras teorías que intentan explicar el mundo y la vida desde otras perspectivas; una de ellas será la teoría pragmatista de la verdad ofrecida por William James, que pone el énfasis en el elemento humano en la construcción del conocimiento.

El mismo James en su texto *El significado de la verdad* explica claramente este clima de disconformidad con la forma de ver y hacer ciencia en esa época, al respecto nos dice:

Tal como yo lo entiendo, el modo pragmático de ver las cosas debe su esencia al hundimiento que se ha producido en los viejos conceptos de verdad científica en los últimos cincuenta años. ‘Dios geometriza’, se acostumbra decir, y se creía que los elementos de Euclides reproducían literalmente su geometrizar. Existe una ‘razón’ eterna e inmutable [...] Lo mismo ocurría con las ‘leyes de la naturaleza’ físicas y químicas, y con las

clasificaciones de la historia natural; todas se suponían que eran duplicados exactos y exclusivos de arquitectos prehumanos enterrados en las estructuras de las cosas y en los que nos permitiría penetrar la chispa de divinidad escondida en nuestro intelecto. Se pensaba que la anatomía del mundo es lógica y que su lógica es la de un profesor de universidad. Hasta 1850 casi todo el mundo creía que las ciencias expresaban verdades que eran copias exactas de un código definido de realidades no humanas. Pero la enormemente rápida multiplicación de teorías en estos últimos años, ha trastornado el concepto de que cualquiera de ellas sea de un género de cosas más literalmente objetivo que otras. Hay tantas geometrías, tantas lógicas, tantas hipótesis físicas y químicas, tantas clasificaciones, cada una de ellas buena para muchas cosas pero no para todas, que hemos comprendido que incluso la fórmula más cierta puede ser un artificio humano y no una transcripción literal. Oímos ahora que las leyes científicas se consideran como una ‘taquigrafía conceptual’, verdaderas en cuanto que son útiles, pero nada más. Nuestra mente ha llegado a tolerar el símbolo en vez de la reproducción, la aproximación en lugar de la exactitud, la plasticidad en vez del rigor (James, 1974: 87).

Como ya se mencionó, James se va a oponer con su particular doctrina de la verdad a la concepción mecanicista y absoluta del mundo, que había afianzado a la ciencia como el único conocimiento válido, dejando de lado otras formas de conocimiento, y que limitaba al ser humano a ser un simple espectador en el acto del conocimiento. De esta manera James, también, se opone a los que llama absolutistas, racionalistas o intelectualistas que, según él, tenían una visión restringida del conocimiento y la realidad.

La publicación del libro de Charles Darwin *El origen de las especies* (1859) también ejerció gran influencia en el pensamiento de William James. Una de las ideas principales que sembró en él fue que en el mundo no se dan seres inmutables sino procesos, y esta idea de proceso va a ser clave en todo su

pensamiento. Según la doctrina darwiniana cualquier producto natural es resultado de variaciones que se someten a la selección natural. No se concibe a la razón humana como algo sobrenatural; ahora solo se trata de una capacidad de relación con el medio, producto de variaciones fortuitas y circunstancias variables. De ahí que Pérez de Tudela, cuando menciona algunas de las características que él considera comunes entre los pragmatistas clásicos (Peirce, James y Dewey), señala como la primera la siguiente: “Se trata de pensadores que quieren hacerse eco de la revolución científico-espiritual operada por Darwin [...] se preocuparán del problema y el concepto de *evolución*. Evolucionistas, harán sitio en sus esquemas, y un sitio de preferencia, a los conceptos de *organicismo*, *teología*, *proceso*, *progreso y futuro*” (Pérez, 2007: 16).

Además, William James junto a Charles S. Peirce y otros intelectuales de su época (juristas y teólogos en su mayoría), alrededor de 1870, conformaron “El club de los metafísicos”<sup>25</sup>. Los integrantes de este club buscaron, entre otros objetivos, nuevas vías para afrontar los problemas que ocasionó la Guerra de Secesión en Norteamérica, puesto que todo el marco ideológico dominante hasta esa época fue puesto en entredicho<sup>26</sup>. En el afán de esa búsqueda fueron partidarios de frenar las abstracciones metafísicas, de superar las dicotomías tradicionales entre forma y contenido del conocimiento, mente y mundo, contemplación y acción. Para ellos el conocimiento era un proceso de acción en el que la realidad y la mente se adaptan una a la otra; las ideas científicas no son una

---

<sup>25</sup> The Methaphysical Club, es la denominación dada por Peirce a este club filosófico de Cambridge (USA).

<sup>26</sup> Cfr. L. Menand, *El club de los metafísicos*, 2002, p. 2.



copia de la realidad, sino un conjunto de instrumentos e hipótesis para establecer una serie de relaciones con el mundo<sup>27</sup>.

Tal bosquejo del contexto, tanto cultural, académico y social en el que se desenvuelve William James nos facilitará la comprensión del significado de sus ideas, los problemas que le preocupaban, así como las razones que le hacen examinar la noción de verdad y las definiciones tradicionales que se han dado sobre ésta; y que le conducen a adoptar un punto de vista que encaje con esta nueva actitud de enfrentarse a los problemas que propone.

### 1.3. Conocimiento, realidad y experiencia

No obstante, explicar la teoría de la verdad de William James no es tarea fácil, ya sea por el lenguaje que el autor emplea, muchas veces metafórico, literario, impreciso; o por las interpretaciones incorrectas y hasta de mala fe realizadas en su contra; así como lo disperso y heterogéneo de su discurso. Pese a estas dificultades pretendemos hacer un análisis exhaustivo de su concepción de la verdad, mostrar los elementos que la conforman y que están dispersos en su obra, aunque se encuentran, principalmente, en sus textos *Pragmatismo* y *El significado de la verdad*, los cuales son obras claves en su explicación del tema de la verdad.

---

<sup>27</sup> “Todos ellos creían (James, Peirce y Dewey) que las ideas no están ‘ahí’, esperando que se las descubra sino que son herramientas (como los tenedores y los cuchillos y los microchips) que la gente crea para hacer frente al mundo en que se encuentra [...] Creían que las ideas no se desarrollan según cierta lógica interior propia, sino que son absolutamente dependientes, como los gérmenes, de sus portadores humanos y del ambiente. Y creían que como las ideas son respuestas provisionales a circunstancias particulares e irreproducibles, su supervivencia no depende de su inmutabilidad sino de su adaptabilidad” (Menand, 2002: 13).

Para emprender dicha tarea es muy importante tener claro varios aspectos fundamentales del pensamiento de William James, sin los cuales no tendríamos una cabal comprensión del mismo, y que vienen a ser como presupuestos imprescindibles para una interpretación adecuada del autor, de los cuales nos ocuparemos ahora. Algunos de estos aspectos ya han sido mencionados en líneas anteriores de manera muy somera.

El primer tema que debemos aclarar es epistemológico, ya que James nos va a aportar un nuevo enfoque para entender el acto de conocer. Para James el conocimiento es activo, como señalamos en la página anterior, y las ideas no van a ser solo una copia fiel de la realidad. En la explicación llamada ‘tradicional’ del conocimiento la mente tenía un papel pasivo y conformista, y el conocimiento sólo se entendía como una copia de la realidad. En James, en cambio, está presente la idea de proceso<sup>28</sup>, y la mente no será considerada una cosa (un espejo), sino un proceso vital o una estructura en movimiento. El conocer va a implicar un estado de conciencia, que se puede llamar pensamiento, idea, sensación —ésta debe entenderse en el sentido de ‘sensación de la realidad’<sup>29</sup>— y que haya algo que sea conocido, las ‘realidades’ o cosas que existen independientes de la sensación mediante la cual las conocemos. Ahora bien, la única garantía para llamar realidad a algo es la fe del crítico actual o del investigador, y esto es debido, según James,

---

<sup>28</sup> James, bajo la influencia del darwinismo, ve al hombre como resultado de un proceso evolutivo. “El organismo en su totalidad, incluidas no solo sus funciones sino también sus estructuras y su íntima organización, han de ser vistas ahora como un proceso que está en marcha. La vida, todo lo vital, está en movimiento, sometido a variación, a modificación, a ajuste y desajuste con su entorno” (Carpintero, 2005: 100).

<sup>29</sup> Cfr. James, *El significado de la verdad*, 1974, p. 43.

a que a través de la sensación creamos y configuramos una realidad, pues, no obstante haber allí una realidad independiente, es a través de esa sensación que creamos esa nueva realidad<sup>30</sup>. Recordemos que para James no va a haber un fundamento último, y por ello debemos escoger algunas realidades, ya sea por el criterio de la coherencia, de la simplicidad o de la economía, entre otros; es decir, la realidad siempre pasa por nuestro filtro, o el filtro que nosotros le imponemos, pero no por algún fundamento misterioso; y es aquí donde James se separa de manera tajante de explicaciones anteriores sobre el conocimiento. Toma la realidad de este modo relativo y provisional, y, como consecuencia, el conocimiento no va ser neutral y absoluto sino falible, donde el sujeto ejercerá su rol activo. Tales ideas de James sobre la realidad y la falibilidad del conocimiento van a estar presentes desde sus primeros escritos, así tenemos que en el artículo “La función del conocer” de 1884, expresa:

‘La realidad’ se ha convertido en nuestra garantía para llamar cognoscitiva a una sensación; pero ¿en qué consiste nuestra garantía para llamar realidad a algo? La única respuesta es: la fe del crítico actual o del investigador. En cada momento de su vida se halla obligado a creer en ‘algunas’ realidades, incluso aunque sus realidades de este año demostraran ser ilusiones del próximo (James, 1974: 47).

---

<sup>30</sup> “Negaremos que exista la función de conocimiento en cualquier sensación cuya cualidad o contenido no creamos que exista fuera de aquella sensación tanto como en ella. Si queremos, podemos llamar sueño a tal sensación” (James, 1974: 47).

Lo que va ser conocido será una realidad en construcción, una realidad como proceso que incluye al sujeto como agente activo que participa<sup>31</sup>. La realidad no va a estar preconfigurada y estática ante un sujeto inactivo y apartado como un mero espectador neutral. Para James el conocimiento va a ser un proceso natural dentro de la experiencia, que debe ser explicado por medios naturales sin recurrir a nada fuera de ésta, tal y como lo expresa en el capítulo “Algo más sobre la verdad” de *El significado de la verdad*:

[...] no hay nada especial único en los procesos de conocer. Caen éstos completamente dentro de la experiencia, y no necesitamos para describirlos emplear categorías diversas que las empleadas en describir otros procesos naturales (Ibidem, p. 163).

Al respecto debemos mencionar que James en ese mismo capítulo hace referencia a la distinción entre relaciones saltatorias y relaciones ambulatorias en todo proceso de cognición. Y aclara que su visión del conocimiento sería ambulatoria porque describe el conocer como existe concretamente; en tanto, que la explicación saltatoria describe sus resultados tomados en abstracto. Para James conocemos un objeto mediante una idea, cuando quiera queambulamos –es decir, vamos dando pasos, no saltamos– hacia el objeto bajo el impulso transmitido por la idea. La idea nos permite entrar en interacción con el objeto, como ya hemos

---

<sup>31</sup> En este mismo orden de ideas Faerna al explicar el concepto de realidad introducido por James, señala: “Realidad y pensamiento ya no se dan en espacios heterogéneos, como por ejemplo el espacio real de un objeto y el espacio virtual de su imagen en un espejo, sino que se funden en un *continuum*” (Faerna, 1996: 74).

mencionado y profundizaremos más adelante, pues James considera las ideas de forma instrumental, es decir, como un instrumento que nos capacita para una mejor relación con el objeto y para actuar sobre él. De esta manera explica James:

Mi tesis es que el conocer *hácese* aquí por ambulación mediante interventoras experiencias. Si la idea no nos guía a parte alguna o *desde* tal objeto en vez de hacia él, ¿cabe hablar de que posea cualidad cognitiva alguna? Ciertamente que no, porque es solo al tomarse en conjunción con experiencias intermedias cuando llega a relacionarse con *tal objeto particular* más que con otra parte alguna de la naturaleza. Aquellos intermediarios determinan la función cognoscente particular que él ejerce [...] Las experiencias interventoras son, pues, así, fundamentos indispensables para una relación concreta cognoscitiva, como el espacio interventor lo es para una relación de distancia (Ibidem, p. 162).

Esta forma de pensar le permite a James criticar a los que convierten la relación entre idea y objeto en abstracta y saltatoria. Nos dice que lo que hacen es vaciar la idea, el objeto y los intermediarios de todas sus particularidades para solo conservar un plan general, y luego los consideran solo en función de los resultados y no por ser parte de un proceso. Los intermediarios de esta forma no son tomados en cuenta, se ‘evaporan’. James considera en *El significado de la verdad* a este proceder como la falacia de oponer abstracciones a los casos concretos de los que aquéllas son abstraídas y la denomina ‘falacia del intelectualismo’ o ‘intelectualismo vicioso’, al igual que en Pragmatismo la había denominado ‘la falacia racionalista’<sup>32</sup>. James nos pone muchos ejemplos de esta

---

<sup>32</sup> Cfr. James, *Pragmatismo*, 2002, p. 146.

situación, uno de ellos es el del hombre prudente: ¿sería prudente tal hombre *en ausencia* de todos y cada uno de sus actos?<sup>33</sup> Esta forma de concebir James el conocimiento va a estar en consonancia con los planteamientos humanistas de Schiller sobre el mismo, como analizamos en el último capítulo. James nos dice que si aceptamos la tesis humanista en el proceso cognoscitivo tanto el sujeto cognoscente como el objeto conocido deben ser porciones de experiencia. No va a existir brecha epistemológica alguna entre ellos. Así tenemos que en el caso del *conocimiento conceptual*, en general, se entiende que la experiencia representativa trasciende por *sí misma* en conocer la otra experiencia que es su objeto; de allí que nadie puede hablar del conocimiento de la una por la otra sin verlas como entidades numéricamente distintas. Pero, para el humanista es diferente, éste observa el intervalo-distancia de forma concreta y pragmática y confiesa que consiste en otras experiencias interventoras posibles. En el caso del *conocimiento sensorial*, a nuestro juicio, para James no tiene mayor dificultad; ya que el objeto y el sujeto se funden en el hecho de la presentación o percepción sensorial<sup>34</sup>. En cualquier momento real del conocer, lo que pensamos es nuestro objeto, no el modo en que nos hallamos de momento pensando en él, enfatiza James. Estas observaciones también están muy relacionadas con su noción de ‘experiencia pura’ que veremos más adelante. Así, para James los actos de cognición, aún considerados de la forma más abstracta, son inalterablemente dados en la experiencia. Además James al referirse a las relaciones lógicas y psicológicas entre idea y objeto nos dice que: “[...] lo lógico es sencillamente lo psicológico,

---

<sup>33</sup> Cfr. James, *Ob. cit.*, 1974, p. 171.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 149 y 150.

destripado de su plenitud y reducido a bosquejo abstractivo puro” (Ibídem, p. 174).

Ahora bien, esta forma de entender el conocimiento para James, como se observa, está estrictamente relacionada con su forma de entender la realidad. De allí que necesitamos tener claro el concepto que maneja James de realidad para tener una comprensión cabal de su pensamiento, pues estamos de acuerdo con Bergson, cuando afirma que “se comprendería mal el pragmatismo de James si no se comenzase por modificar la idea que se tiene corrientemente de la realidad en general”<sup>35</sup> (Bergson, 1976: 193). Y es que la idea tradicional de la realidad que tenemos la presenta como rígida, determinada, terminada, única e inmutable, la cual solo tenemos que copiar. Ahora bien en James, por el contrario, la realidad es múltiple y móvil, la toma de modo relativo y provisional, de tal forma que la garantía para llamar realidad a algo la pone en lo que denomina la fe del crítico actual o del investigador, como ya señalamos anteriormente, el cual se halla obligado a creer en algunas realidades que pueden ser meras ilusiones mañana.

Para James la realidad se está creando temporalmente día a día<sup>36</sup>, en consecuencia, los conceptos no pueden nunca ir más allá de lo que lo hace la percepción<sup>37</sup>, por cuanto las estructuras más profundas de la realidad se pueden encontrar solamente en la experiencia perceptual. Las realidades sólo son tal como

---

<sup>35</sup>Según Bergson, la realidad, tal como James la ve, es redundante y superabundante (Cfr. Bergson, *El pensamiento y lo moviente*. 1976, p. 194).

<sup>36</sup> Faerna también insiste en esta idea al presentar el pensamiento de James: “La realidad ya no va a ser esencialmente una estructura acabada que hay que reproducir desde fuera, sino un proceso abierto que hay que predecir y controlar desde dentro” (Faerna, 1996: 75).

<sup>37</sup> “Cuando [refiriéndose a los intelectualistas] han fragmentado la realidad en conceptos no pueden nunca reconstruirla en su totalidad. Con ninguna cantidad discreta pueden manufacturar lo concreto” (James, 2009: 165).

se las conoce, por lo tanto, James va a dirigir su mirada a la vida sensorial para encontrar en ella el conocimiento más completo de la realidad. Esto nos lleva a la visión pluralista que sigue James, que cree que en última instancia nunca se puede reunir por completo la sustancia de la realidad a través de conceptos, ya que cierta parte va a quedar afuera por grande que sea la combinación, es decir, para los pragmatistas la realidad nunca va a estar determinada. Como veremos en detalle más adelante, James nos va a ofrecer un concepto no tanto de realidad, como de ‘realidades’ bastante amplio, en el cual no solo estarán presentes las cosas del sentido común, sensiblemente presentes, sino también las relaciones tales como fechas, lugares, distancias, géneros, actividades<sup>38</sup>, y a través del cual le da un amplio margen de acción al ser humano; de ahí que realidad para James siempre va a significar realidad experimentable<sup>39</sup>.

Esto nos conduce al otro aspecto básico que debemos analizar, se trata de la experiencia, que también es enfocada por James de forma original. El concepto nuevo que nos ofrece James de experiencia será más abierto, dinámico y plural. La experiencia se va a orientar ahora hacia el futuro<sup>40</sup>. James critica también la noción tradicional de experiencia como una sucesión de ideas, imágenes, perceptos, sensaciones estables, distintas y sustantivas, que son susceptibles de

---

<sup>38</sup> Cfr. James, *Ob. Cit.*, 2002, p 133.

<sup>39</sup> Al respecto menciona Sánchez que, en la teoría pragmática del conocimiento, la realidad “es un sistema combinado cuya resistencia no es tan grande que impida su penetración, al mismo tiempo que su ductilidad nos permite *hacer de él* de acuerdo con su propia constitución” (Sánchez Fernández, 2005: 116).

<sup>40</sup> Este punto es resaltado por Faerna al analizar la noción de experiencia en James: “El hecho de tener experiencias ya no se interpreta desde el pragmatismo como un modo pasivo de verse afectado por las cosas, y por tanto como un efecto consecutivo a éstas, sino como el momento crucial en la actividad que predispone el organismo para anticipar su relación futura con esas cosas” (Faerna, 1996: 75).



análisis<sup>41</sup>, y considera que esta es una visión discontinua de la experiencia que olvida muchas partes de nuestra vida interna y que va en contra del dinamismo y el continuo fluir de la conciencia. James defiende que las partes de la experiencia están unidas unas a otras por relaciones que son ellas mismas partes de la experiencia<sup>42</sup>. Así expresa,

Todo examinador de la vida sensible *in concreto* debe ver que las relaciones de todo tipo, de tiempo, espacio, diferencia, semejanza, rango, causa, y lo que fuera, son miembros integrantes del flujo sensacional tanto como lo son los términos, y que esas relaciones conjuntivas son miembros tan auténticos del flujo como lo son las relaciones disyuntivas (James, 2009: 175).

Este aspecto está considerado como uno de los grandes aportes de James, a saber, el tratar las relaciones como parte de la realidad. Y, a su vez, otra idea novedosa es su defensa de que no hay nada misterioso detrás de la experiencia, ya que para entender el universo no necesitamos fundamentos tras-empíricos extraños, pues el mundo tiene en sí mismo una estructura continua. La experiencia no solo consta de objetos, sino también de las relaciones que existen entre ellos. La realidad es un continuum de experiencia, tal y como afirma James en este pasaje de “La relación entre conocedor y conocido” de su obra *El significado de la verdad*:

---

<sup>41</sup> También al respecto se pronuncia Faerna al decir que “el pragmatismo no entiende por experiencia una suma discreta de percepciones independientes que remiten de manera individual a segmentos o acontecimientos de la realidad experimentada” (Ibídem, p. 91).

<sup>42</sup> Supra p. 35 (al final).

A mí ver, la experiencia como conjunto es un proceso en el tiempo, mediante el cual lapsan innumerables términos particulares y son diferidos por otros que montan sobre ellos mediante transiciones, disyuntivas o conjuntivas en su contenido, son experiencias en sí mismas, y en general, deben ser tenidas a lo menos por tan reales como los términos con que se relacionan (James, 1974: 131).

James, como vemos, nos describe la experiencia como una corriente continua y fluida, cuya única función es la de conducir a otra experiencia; así James presenta el sistema completo de la experiencia como un casi caos, en la cual nos podemos mover de un término a otro mediante un gran número de caminos posibles<sup>43</sup>.

Para finalizar este apartado, podemos observar como estos conceptos de experiencia, realidad, conocimiento están muy relacionados entre sí de una manera muy peculiar en la epistemología de James, y la forma de concebir uno influye en la forma de concebir el otro. A su vez, consideramos que inciden o son fundamentales para una comprensión adecuada de los temas fundamentales objeto de este estudio: la verdad y el humanismo en ella presente. Por esta razón hemos estimado pertinente esta breve e introductoria explicación de los mismos, aunque a lo largo de todo el estudio se examinaran tales conceptos básicos en el pensamiento de William James.

---

<sup>43</sup> Todas estas consideraciones sobre la experiencia en James se explican por su concepción de, lo que él denomina, la ‘experiencia pura’ o su ‘empirismo radical’, que, aunque no van a ser objeto de nuestro estudio, si trataremos algunos aspectos de estos temas en el apartado “Ausencia de intermediarios epistémicos”.

#### **1.4. Elementos característicos de la doctrina de la verdad en William James**

Para comenzar y, en base a lo dicho hasta ahora, debemos destacar que la propuesta de James ofrece una nueva forma de entender el conocimiento, la realidad y la experiencia (que relacionaremos luego con la verdad), la cual establece como punto de partida la experiencia en *lo concreto*, frente al abstraccionismo vicioso de los intelectualistas<sup>44</sup>; y toma en cuenta la totalidad de lo real y explora sus posibilidades, en un mundo en el que las cosas poseen un mayor grado de interconexión entre sí.

James lo que desea poner de manifiesto es la interconexión de los hechos en el mundo concreto, la síntesis entre los procesos de la mente y las actividades u operaciones prácticas. De ahí que plantea una filosofía de vida, centrada en la búsqueda de lo concreto y lo ‘vivido’. Busca recuperar al sujeto en contra de todo abstraccionismo; ya no se trata de la visión positivista que ve al sujeto y al objeto distanciado, un objeto ‘puesto’ delante de él, cuya única tarea era captar todas sus propiedades cual espejo sin más, y verlo de la forma más objetiva posible. Esa visión cosificada del mundo le parece a James inútil y sin sentido. Como se ha visto, las concepciones tradicionales de la verdad –correspondentistas y coherentistas–, cada una desde su punto de vista, pretendían o exigían una verdad objetiva, neutra, fundamentada; estaban vinculadas, en general, a una obsesión por

---

<sup>44</sup> Según James el pragmatismo es una actitud ante la vida que traduce el modo que cada cual tiene de enfrentarse al mundo. Y esta actitud es la actitud crítica ante los principios e ideas innatas de todo tipo establecidos como dogmas incuestionables por parte del racionalismo; es la actitud propia del empirismo, la de mirar hacia las últimas cosas, los frutos, las consecuencias, los hechos.

la certeza y la exactitud. Unas comprometidas con explicar la vida como un fenómeno físico más, y otras basadas en una razón absoluta fundamentadora. Ahora bien, el espíritu conciliador de James, a pesar de que su doctrina de la verdad puede decirse que pertenece a la familia de la corriente correspondentista y verificacionista, lo conduce a examinar tales nociones tradicionales sobre la verdad y a aportar un nuevo punto de vista sobre ésta que encaje con su actitud de enfrentarse a los problemas, de ir a lo concreto, a sus frutos, a exaltar el valor de los hechos.

En consonancia con estas nuevas concepciones de las nociones tradicionales que James introduce se encuentra también su nueva forma de entender la verdad, la cual posee una riqueza de elementos de la que carecen las versiones más clásicas; entre estos elementos podemos destacar:

- a) Verdad como proceso de verificación
- b) La verdad como instrumento de acción
- c) Verdad como utilidad
- d) Verdad como orientación
- e) Conservación de verdades pasadas
- f) Verdades en plural
- g) Verdad como hábito
- h) Verdad absoluta
- i) Verdad y humanismo

Ahora bien, la hipótesis que defendemos es que los pilares que articulan su concepción de la verdad, o los pilares fundamentales de la misma, son la

verificación y la coherencia, a través de la conservación de las verdades pasadas. No obstante, también tenemos que resaltar o tomar en consideración el aspecto del humanismo que permea toda la filosofía de James y, por tanto, su doctrina sobre la verdad. A estos tres elementos van dedicados los capítulos que siguen a continuación. Teniendo siempre muy presente que si tanto la verificación –haciendo uso de la propia denominación de James– como la coherencia están directamente relacionadas con su doctrina de la verdad, el humanismo es un concepto mucho más amplio que afecta a toda su concepción pragmatista.

A fin de introducir el siguiente capítulo debemos mencionar que James al destacar el universo de los hechos concretos, como se ha dicho, nos propone una noción de verdad basada en el concepto de ‘actuación’, a través del cual trata de conciliar las teorías arriba mencionadas sobre la verdad. Así tenemos, que la actuación va a consistir en una íntima relación entre el proceso de verificación de nuestras ideas y la efectiva congruencia con las verdades pasadas, tal y como él mismo lo afirma en *Pragmatismo*:

Debemos hallar una teoría que actúe, y esto significa algo extremadamente difícil, pues nuestra teoría debe mediar entre todas las verdades previas y determinadas experiencias nuevas. Debe perturbar lo menos posible al sentido común y a las creencias previas, y debe conducir a algún término sensible que pueda verificarse exactamente. ‘Actuar’ significa estas dos cosas y la ligadura es tan estrecha que casi no deja lugar a ninguna hipótesis (James, 2002: 139).

Podemos observar como estos dos elementos están presentes en las dos concepciones de la verdad predominantes en su época, antes señaladas, la teoría de la verdad como correspondencia y la teoría coherentista de la verdad. James nos va a ofrecer una especie de unión entre ambas, una conciliación de esas dos formas de entender la verdad, y nos va a aportar una visión mejorada, más completa de la misma. No estamos de acuerdo con la posición de algunos estudiosos de su pensamiento, que ven en la doctrina de James un intento de acabar con dichas teorías y proponer una visión de la verdad radicalmente distinta; en nuestra opinión, el espíritu conciliador de James, reflejado en su obra, nos hace dudar de dicha interpretación. Recordemos que James se presenta como un conciliador entre las filosofías predominantes de su época: los racionalistas y los empiristas, y presenta al pragmatismo como un armonizador entre ambas teorías.

Recapitulando, podríamos decir que los elementos que articulan la noción de verdad de William James se pueden resumir en:

a) El proceso de verificación o la verificación que funciona satisfactoriamente en la experiencia, y que es la manera jamesiana de entender la adecuación a los hechos. Este aspecto se relaciona con la teoría verificacionista o correspondentista de la verdad.

b) La consistencia o conservación de las verdades pasadas, es decir, su ajuste al sistema de verdades previamente establecidas. Esta idea puede conectarse con la teoría coherentista de la verdad.

c) Y, por supuesto, el humanismo que se infiltra en todo su pensamiento

De estos elementos nos ocuparemos en los siguientes capítulos del estudio, los cuales conforman la parte sustancial del mismo. A continuación analizamos la verdad como proceso de verificación, o la verificación para William James, en comparación con la verificación para los positivistas lógicos porque consideramos que estos autores fueron los que más tiempo y esfuerzos dedicaron al tema de la verificación y, a su vez, porque tal comparación nos permitiría explicar mejor nuestra hipótesis de que James no confunde la verdad con su confirmación.





## **Capítulo II**

### **Verdad como proceso de verificación**



## **2.1. Verificación como proceso de conducción a través de las consecuencias prácticas.**

La concepción de la verdad de William James se puede encuadrar en el grupo de las teorías verificacionistas de la verdad, como hemos dicho, y esa verificación se incluye dentro de la gama de teorías que asumen la adecuación de nuestros pensamientos con la realidad, en la que se da una correspondencia entre el objeto y el entendimiento, según la concepción de la verdad como correspondencia. Para los positivistas, seguidores de la teoría de la verdad correspondentista, la verdad es la adecuación, es la ‘copia’ del objeto en la mente del sujeto. Si tenemos esa ‘copia’ hemos verificado; por ello la verificación se da si las proposiciones o enunciados científicos se corresponden con los hechos<sup>45</sup>. Debemos aclarar que los Positivistas Lógicos, como señalábamos al final del apartado 1.1, entendían la exigencia de la verificación empírica en principio como criterio de sentido y de demarcación científica; luego, en función de los inconvenientes y las críticas por ellos mismos formuladas, cambiaron al criterio popperiano de falsabilidad, nosotros nos limitaremos al principio de verificabilidad propuesto al inicio de sus investigaciones al realizar la comparación entre su noción de verificación y la de James. Como veremos en James la verificación no se establece en los términos que lo hicieron los neopositivistas, pues ni funciona como criterio de

---

<sup>45</sup> Una proposición o el juicio del sujeto que conoce se reconoce como verdadero si en realidad se tiene un hecho al que corresponda, y por el contrario se considera falso si no existe tal hecho. Es verdadera la proposición cuando lo que expresa concuerda con la cosa sobre la que juzga, siendo necesario contrastarla en la experiencia. Estas ideas ya fueron enunciadas en el apartado 1.1 y serán desarrolladas más adelante en el punto donde se compara la verdad de los positivistas lógicos con la verdad de William James.

significatividad ni como criterio de demarcación; para James la verificación debe ser entendida como proceso, y tales procesos de verificación son los que permiten decir que la idea es verdadera. James no formula un principio de verificación en los términos en los que lo hacen los neopositivistas al decir que el significado de un enunciado consiste en su método de verificación, sino que habla de verificación en un sentido general equiparable a asimilar, validar, corroborar<sup>46</sup>. Adelantamos que para James la verificación de una idea se da al cumplir su función, basándose en la concepción instrumental que este autor tiene de las ideas.

Por tanto, en James la adecuación o correspondencia va a tener una connotación distinta a la tradicional, tal y como lo expresa James en *Pragmatismo*:

La verdad, como dicen los diccionarios, es una propiedad de algunas de nuestras ideas. Significa adecuación con la realidad, así como la falsedad significa inadecuación, con ella. Tanto el pragmatismo como el intelectualismo aceptan esta definición, y discuten solo cuando surge la cuestión de qué ha de entenderse por los términos ‘adecuación’ y ‘realidad’, cuando se juzga a la realidad como algo con lo que hayan de estar de acuerdo nuestras ideas (James, 2002: 130).

Y además, en su texto *El significado de la verdad* enfatiza: “El pragmatismo define la ‘conformidad’ como ciertos medios de ‘actuación’, sean actuales o potenciales”<sup>47</sup>. (James, 1974: 240). Ya Peirce en su texto, *Cómo hacer claras*

---

<sup>46</sup> Estas ideas serán desarrolladas al final de este capítulo.

<sup>47</sup> Aquí se puede observar claramente la conexión que recupera el pragmatismo de James con el significado del término griego ‘πράγμα’ con acción, de la que vienen nuestras palabras ‘práctica’ y ‘práctico’.

*nuestras ideas*, señala que nuestras creencias son realmente reglas para la acción. Así, para desarrollar el significado de un pensamiento necesitamos determinar qué conducta o acción es adecuada para producirlo, y tal conducta será para nosotros toda su significación. Ideas que resalta Castillo al mencionar que “Peirce entiende que la fijación del significado va de la mano de la fijación de las creencias, y ambos procesos tienen un carácter holístico” (Castillo, 1995: 104).

Schiller y Dewey, al igual que James, plantean la explicación pragmática de lo que significa la verdad en los siguientes términos: la verdad en nuestras ideas significa su poder de actuación, que no es otra cosa que la llamada *concepción instrumental de la verdad*. Este poder de actuación se verifica, es decir, las ideas, que según James son partes de nuestras experiencias, llegan a ser ciertas en cuanto nos ayudan a entrar en relación satisfactoria con otras partes de nuestra experiencia; una verdad será siempre una especie de guión, un suavizador de transiciones, que ocasione un mínimo de conmoción y un máximo de continuidad entre las verdades antiguas y el nuevo hecho<sup>48</sup>. Por tanto, las ideas se hacen a sí mismas verdaderas por el modo en que actúan.

Para James la posesión de pensamientos verdaderos significa la posesión de unos inestimables instrumentos de acción. La posesión de la verdad lejos de ser un fin en sí mismo, es solamente un medio preliminar hacia otras satisfacciones vitales. De este modo, la adecuación, que para los intelectualistas es una relación estática inerte (una copia), para los pragmatistas (además de ser una copia) pasa a ser, esencialmente, una cuestión de orientación. Aquí consideramos necesario

---

<sup>48</sup> Cfr. James, *Ob. cit.*, 2002, p. 54.

dejar claro este punto: para James copiar una realidad es solo uno de los modos de conocer, es un modo muy importante de estar de acuerdo con ella, pero no es el único; cuando esa realidad no la podemos ‘copiar’, cuando nuestras ideas no pueden reproducir definitivamente el objeto, debemos entender la adecuación como un proceso de conducción, con lo cual si decimos que una creencia es verdadera cuando se adecua a la realidad, lo que estamos diciendo es que una creencia es verdadera cuando nos guía, nos orienta hacia la realidad, nos permite entrar en relaciones fructíferas con esta, sin que nada contradictorio de esa realidad pueda interferir el camino por el que nuestras ideas nos conducen. Una vez más se nos presenta, pues, el espíritu conciliador, abierto, dinámico de James al ampliar el concepto de adecuación, que ya no se reduce solo a copiar. James, sin embargo, critica la ‘verdad’ de los intelectualistas, porque la consideran como una relación estática, inerte, inmutable, como un resultado final que no hace necesario ir más allá, en palabras de James: “La noción de una realidad que nos exige adecuarnos a ella, y por ninguna otra razón sino simplemente porque su propósito es ‘incondicionado’ o ‘trascendente’, es algo en lo que yo no veo ni pies ni cabeza” (James, 2002: 148).

Por tanto, para James las definiciones de verdad ofrecidas por los racionalistas, como él les llama, —concebida la verdad ya sea, como una ‘pretensión incondicional’ o como un ‘deber imperativo’— son absolutamente ciertas, pero absolutamente insignificantes hasta que se las considera de forma pragmática. Señala James que los racionalistas que hablan de pretensión y obligación dicen expresamente que éstas nada tienen que ver con nuestros

intereses prácticos o razones personales; que la vida de la verdad se lleva a cabo en una dimensión puramente lógica o epistemológica, y que sus pretensiones anteceden y exceden a toda motivación personal<sup>49</sup>. Los pragmatistas, al contrario, consideran que el conocimiento es activo; que nuestras ideas no son solo una copia fiel de la realidad, como ya se ha explicado. El ser humano no va a ser un mero espectador, y no va a desempeñar, en consecuencia, una acción meramente contemplativa. De ahí que para James, como decíamos antes, la posesión de pensamientos verdaderos significa en todas partes la posesión de unos inestimables instrumentos de acción, así nuestro ‘deber’ para alcanzar la verdad puede explicarse por excelentes razones prácticas y la posesión de la verdad no va a ser el fin del pensar.

Para James todo el sentido del pensamiento humano estriba en la obtención de la creencia, porque solo con este pensamiento en estado de reposo podemos *actuar* firmes y decididamente en el mundo. Las creencias son, como ya indicaba Peirce, reglas de acción, y “como la creencia es una regla para la acción, cuya aplicación implica una ulterior duda y un ulterior pensamiento, al mismo tiempo que es una parada es también un nuevo punto de partida para el pensamiento” (Peirce, 1971: 65), de ahí que para estos autores el pensamiento tenga como única misión producir en nosotros hábitos de conducta, que nos lleven a actuar en esa realidad para modificarla, de acuerdo con nuestros intereses, de forma satisfactoria. Las teorías no van a ser, para James, repuestas a los enigmas, sino

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 145.

instrumentos para seguir trabajando en la búsqueda de respuestas cada vez más acertadas.

En este mismo sentido expone Dewey en *La búsqueda de la certeza* que las ideas no son enunciados de lo que es o lo que ha sido, sino que son actos a realizar. Porque entonces es cuando la humanidad aprenderá que las ideas, intelectualmente (con excepción del goce estético), carecen de valor cuando no desembocan en acciones que reordenan y reconstruyen de algún modo, en el grado que sea, el mundo en que vivimos<sup>50</sup>.

En consecuencia, para el pragmatismo toda verdad va a ser una norma de acción, una norma para la conducta futura; el valor de las verdades va a ser probado por su funcionamiento.

Considera James que la importancia para la vida humana de poseer creencias verdaderas acerca de hechos es algo demasiado evidente. Vivimos en un mundo de realidades que pueden ser infinitamente útiles o infinitamente perjudiciales. Las ideas que nos dicen cuáles de éstas pueden esperarse se consideran las ideas verdaderas. Las creencias deben actuar de manera que perturben lo menos posible al sentido común y a las creencias previas, y deben conducir a algún término sensible que pueda verificarse, en el sentido explicado antes, es decir deben realizar bien su función.

A su vez, resalta James la importancia de poseer una reserva general de verdades extra, de ideas que serán verdaderas en situaciones meramente posibles, por cuanto el valor práctico de las ideas verdaderas se deriva de la importancia

---

<sup>50</sup> Cfr. Dewey, *La busca de la certeza*, 1952, p. 121.



práctica de sus objetos para nosotros<sup>51</sup>. Y tales objetos no son importantes en todo momento. Es decir, pueden no tener utilidad alguna en determinadas ocasiones, entonces la idea, aunque verificable, será prácticamente inadecuada y convendrá que permanezca latente. Esto nos trae a colación la cita célebre de James sobre la utilidad de las creencias –punto sujeto a numerosas críticas como por ejemplo, que la verdad sería cualquier cosa que nos agrade–, en la cual James expresa:

[...] y cuando una de estas ideas extra se hace prácticamente adecuada para uno de nuestros casos de necesidad [...] pasa a actuar en el mundo y nuestra creencia en ella se convierte en activa. Se puede decir de ella que ‘es útil porque es verdadera’ o que ‘es verdadera porque es útil’. Ambas frases significan exactamente lo mismo, a saber: que se trata de una idea que se cumple y que puede verificarse. ‘Verdadera’ es el nombre para la idea que inicia el proceso de verificación; ‘útil’ es el calificativo de su completa función en la experiencia (James, 2002: 133).

Es decir, James no concibe la verificación sin la utilidad; al verificarse, o cumplirse, la idea no solo resulta verdadera, sino, y lo más importante, resulta útil. De ahí que para James la verdad plena es la que energiza y lucha, en oposición a la verdad esencial de los intelectualistas; la verdad pragmática comenta James contiene toda la verdad intelectualista y además cientos de otras cosas. Recordemos que James acepta la copia, la reproducción del objeto como adecuación, pero para él no es suficiente y se pregunta por el *valor efectivo* de la verdad. Las ideas verdaderas deben cumplir esa función práctica, de no hacerlo,

---

<sup>51</sup> Cfr. James, *Ob. cit.* 2002, p. 132.

afirma James, nunca se habrían singularizado como tales, a menos que hubieran sido útiles desde un principio en ese sentido. La idea es verdadera si cumple bien su función, si lo hace con éxito; si en su actuación aumenta la confusión, entonces, es falsa<sup>52</sup>. Es muy importante resaltar aquí que James maneja los términos ‘utilidad’, ‘verificación’, ‘función’, ‘éxito’ indistintamente; para James la verificación de una idea se da al cumplir su función<sup>53</sup>. El éxito o utilidad al que se hace referencia no se refiere a la satisfacción personal, como se le ha acusado, o a la verdad como cualquier cosa que nos agrade. James critica la poca imaginación de sus críticos. A este respecto Dewey recalca en la *Reconstrucción de la Filosofía*:

cuando se define la verdad como utilidad, se piensa con frecuencia en la utilidad para el cumplimiento de algún fin puramente personal, de algún provecho en el que un individuo particular ha puesto su anhelo. Un concepto de verdad que hace de ella un simple instrumento de ambición y exaltación privada es tan repulsivo, que causa asombro que haya habido críticos que han atribuido ese concepto a unos hombres en su sano juicio. En realidad, la verdad como utilidad significa servicio para contribuir a la reorganización de la experiencia que la idea o la teoría proclama que es capaz de realizar (Dewey, 1955: 220).

---

<sup>52</sup> En este sentido estamos plenamente de acuerdo con la explicación de Faerna, cuando aclara que: “No hay, pues, contraposición alguna entre verificación y satisfacción. La posición de James no implica, como querían entender sus peores críticos, que la creencia no necesite ser verificada con tal de que resulte satisfactoria. Simplemente, es satisfactoria porque –y solo cuando– se verifica; y a la inversa, se verifica en la medida en que configura la experiencia de un modo que satisface al sujeto” (Faerna, 1996: 142).

<sup>53</sup> El uso indiscriminado que hace James de tales términos puede ser la causa de las múltiples malinterpretaciones dadas a la teoría de James sobre la verdad.

A fin de aclarar más esta idea, James explica, “[l]a verdad *es una especie de lo bueno* y no como se supone corrientemente una categoría distinta de aquello coordinada con ello. *La verdad es el nombre de cuanto en sí mismo demuestra ser bueno como creencia y bueno también por razones evidentes y definidas*” (James, 2002: 61). Resalta James, pues, que las condiciones para la verdad no solo son lo bueno como creencia, pues aquí estaríamos en la concepción tradicional del conocimiento, en la cual las creencias son equiparables al conocimiento teórico, inerte y pasivo; más bien, al lado de esta concepción estaría la concepción pragmática de la creencia, que incluye también lo que se demuestra bueno por razones ‘*evidentes y definidas*’ es decir, razones de tipo práctico, concretas y adecuadas a la situación<sup>54</sup>. Sobre este aspecto, también, aclara Putnam: “[n]ótese que James no dice ‘por *una* razón cualquiera’: la expresión ‘razones evidentes y definidas’ determina cuáles son esas razones; no obstante, igualmente se lo interpreta como si hubiera escrito ‘!por una razón cualquiera!’ (Putnam: 1999: 40). Y James destaca, de manera especial, que las creencias no entren en conflicto incidentalmente con otras ventajas vitales mayores, es decir, que cumpla su función de conducción.

Por todo ello, de la verdad como proceso de verificación y como utilidad, el pragmatismo de James obtiene su noción general de la verdad como algo esencialmente ligado con el modo en el que un momento de nuestra experiencia

---

<sup>54</sup> Faerna también se manifiesta de acuerdo con esta interpretación de la frase de James “la verdad es una especie de lo bueno”, al decir que no se refiere al ‘imperativo racional’ de buscar la verdad por ella misma, sino, por el contrario, que “James piensa, por su parte, que ese imperativo no explica realmente nada, al tiempo que segrega arbitrariamente a la actividad cognoscitiva del resto de las prácticas humanas cuya racionalidad consiste precisamente en promover los intereses y deseos de los individuos y que se expresa en el principio cuasianalítico de hacer lo que compensa o es rentable hacer” (Faerna, 1996: 143).

puede conducirnos hacia otros momentos a los que vale la pena ser conducidos. En este mismo sentido se expresa Peirce en *Mi alegato en favor del pragmatismo* (p. 33), al decir que la irritación de la duda provoca una lucha por alcanzar un estado de creencia, la indagación es el proceso de lo que provoca esa lucha y la creencia su producto, por ello lo mejor es que nuestras creencias puedan *guiar nuestras acciones* para satisfacer nuestros deseos. Una creencia que no lo haga no se debe aceptar. De la misma manera en Dewey se muestra este concepto de verdad:

Lo que nos guía verdaderamente es verdadero; se entiende precisamente por verdad la capacidad probada de esa clase de guía [...] una idea o concepto es una pretensión, un requerimiento o un plan para obrar de una manera determinada como medio de llegar a dilucidar una situación concreta. Cuando ese requerimiento, plan o pretensión es seguido por nosotros *nos guía verdaderamente o falsamente*; nos conduce hasta nuestra finalidad o en otra dirección distinta. Lo que tiene la máxima importancia es su función operante, dinámica, y toda su verdad y falsedad radican en la calidad del obrar a que nos induce. La hipótesis que funciona en la práctica es la única verdadera (Dewey: 1955: 219).

Se puede decir que la idea de la verdad como guía, orientación, conducción está presente en todos los pragmatistas clásicos<sup>55</sup> y es destacada por cada uno de ellos. Así James enfatiza que las leyes son un lenguaje del hombre; que la verdad es una cosa construida por la humanidad y tiene un uso y tal uso es guiar: “Lo

---

<sup>55</sup> Incluso en Schiller con su pragmatismo más amplio, que él mismo denominó *humanismo*, al que haremos referencia en el capítulo cuatro.

esencial es el proceso de ser conducido” (James, 2002: 137). La verdad de una idea va a significar esa función de conducir a lo que vale la pena, que permite establecer ventajosas conexiones con los hechos particulares. Ahora bien, las creencias deben ajustarse al orden que siguen las realidades en su experiencia, sino establecen falsas conexiones. Se debe resaltar que el proceso de conducción no va a ser una conducción arbitraria a lo que cada uno de nosotros crea que convenga más, sino que debe ajustarse a lo que impone la realidad. Todo lo cual es prueba del carácter realista de la epistemología de William James, tan criticado por sus detractores<sup>56</sup>.

Para James, en definitiva, la adecuación viene a ser:

En su más amplio sentido, ‘adecuar’ con una realidad, *solo puede significar ser guiado ya directamente hacia ella o bien a sus alrededores, o ser colocado en tal activo contacto con ella o a algo relacionado con ella, mejor que si no estuviéramos conformes con ella*. Mejor, ya sea en sentido intelectual o práctico [...] Copiar una realidad es, indudablemente, un modo muy importante de estar de acuerdo con ella, pero está lejos de ser esencial. Lo esencial es el proceso de ser conducido. Cualquier idea que nos ayude a *tratar*, práctica o intelectualmente, la realidad o sus conexiones, que no complique nuestro progreso con fracasos, que se adecue, de hecho, y adapte nuestra vida al marco de la realidad, estará de acuerdo suficientemente como para satisfacer la exigencia. Mantendrá la verdad de aquella realidad (James, 2002:137).

---

<sup>56</sup> En el texto *El significado de la verdad* James al aclarar este punto a sus críticos expresa: “Si la admitida realidad fuera anulada del universo del discurso pragmático, sin titubeos daría el nombre de falsedades a las creencias restantes, a pesar de toda su satisfactoriedad. Para él, como para su crítico, no puede haber verdad, si no hay algo acerca de lo cual pueda decirse que es verdad” (James, 1974: 216).

Podemos observar la manera amplia, holgada y práctica como define James la adecuación, que le permite abarcar cualquier proceso de conducción de una idea presente a un término futuro, a condición de que se desenvuelva favorablemente; esta concepción de la adecuación es muy distinta a la de los racionalistas o a los intelectualistas criticados por él. Por ello, estamos de acuerdo con la opinión de Pérez de Tudela cuando afirma que: “James quiere indiscutiblemente, resituar los para él monolíticos conceptos intelectualistas de ‘conocimiento’, ‘verdad’ y ‘adecuación’ en un contexto más amplio que, a la vez, logre flexibilizarlos y ‘devolverlos a la tierra’ (Pérez, 1988: 136). Un ejemplo que puede servir para una mejor comprensión de esta nueva interpretación del concepto de ‘adecuación’ aportado por James, es el que nos ofrece Bergson en el siguiente pasaje:

Una proposición tal como “el calor dilata los cuerpos”, proposición sugerida por la vista de la dilatación de un cierto cuerpo, hace que preveamos como se comportarán otros cuerpos ante el calor; nos ayuda a pasar de una experiencia antigua a unas experiencias nuevas; es un hilo conductor, nada más. La realidad fluye; nosotros fluimos con ella; y llamamos verdadera a toda afirmación que, dirigiéndonos a través de la realidad moviente, nos da motivo para ello y nos coloca en las mejores condiciones para obrar (Bergson, 1976: 199)

Se hace visible en la cita anterior la función de conducción que deben cumplir nuestras ideas verdaderas, al guiarnos de manera satisfactoria a través de

la experiencia<sup>57</sup>; y de manera indirecta se recalca que la función de la verdad no es un fin en sí mismo, sino que somos conducidos a aceptar algunas creencias como verdaderas porque nos ayudan a actuar de la mejor manera y nos llevan hacia otras satisfacciones vitales. Ahora bien, como ya se ha mencionado, James impone condiciones para que una teoría pueda ser considerada verdadera, no se puede ser arbitrarios en esta materia; por esta razón al explicar que la teoría debe ‘actuar’ menciona que debe ‘verificarse’ y que debe establecer la ‘congruencia con verdades previas y con hechos nuevos’, este último lo resalta como el requisito más imperioso<sup>58</sup>.

James se plantea la ‘conservación de verdades pasadas’ o la ‘coherencia’ como una especie de garantía en virtud de los problemas que presenta toda teoría verificacionista de la verdad, como estudiaremos en detalle más adelante. En este sentido, al tratar de dar respuesta a los inconvenientes que presenta todo proceso de verificación, James explica que la *verificabilidad es tan buena como la verificación*, en virtud de que por un proceso de verdad que se verifique, existe un millón en nuestras vidas en estado de formación<sup>59</sup>; además James admite tanto las

---

<sup>57</sup> Faerna insiste y destaca esta idea de conducción al explicar la finalidad y eficacia de las creencias: “[...] la finalidad de las creencias es establecer conexiones entre diferentes segmentos de la experiencia subjetiva, vertebrándolos e integrándolos en unidades más amplias que atraviesan el continuo experiencial y permiten que el sujeto ‘se mueva’ en él y vaya de un punto a otro –es decir, asimile ese flujo como algo comprensible y dotado de alguna estructura relativamente estable– con facilidad y ductilidad crecientes [...] la creencia es verdadera *porque* funciona como yo deseo en relación con el conjunto de mis experiencias; su verdad es su eficacia en cumplir esa función” (Faerna, 1996: 141).

<sup>58</sup> Esta idea será desarrollada en el capítulo: ‘Verdad como coherencia’.

<sup>59</sup> Consideramos pertinente mencionar, para una mayor ilustración de estos contenidos, que Ayer en su libro *The Origins of Pragmatism*, analiza estas ideas de James sobre los procesos de verificación y la verificabilidad. Ahora bien, Ayer, igual que muchos otros, cree que James confunde la verdad con su verificación o confirmación, y en su crítica a James asume la posición de que la verdad es independiente de nuestro conocimiento, de que la verdad es algo que se descubre, como se puede observar en la siguiente afirmación: “Cuando nosotros

verificaciones directas como las indirectas, pues explica que donde la evidencia circunstancial basta –esto es hay verificación indirecta– no necesitamos testimonio ocular. El siguiente texto de James de *Pragmatismo* condensa todos los elementos que estamos señalando:

Si las verdades significan esencialmente un proceso de verificación, ¿no deberíamos considerar las verdades que no se verifican como abortivas? No, pues constituyen el número abrumador de verdades con arreglo a las que vivimos. Se aceptan tanto las verificaciones directas como las indirectas.

La verdad descansa, en efecto, en su mayor parte sobre su sistema de crédito [...] Comerciamos uno con las verdades del otro, pero las creencias concretamente verificadas por *alguien* son los pilares de toda la superestructura.

Los procesos que se verifican indirectamente o solo potencialmente, pueden, pues, ser tan verdaderos como los procesos plenamente verificados (James, 2002: 134 y 135).

Podemos decir que para James todo enunciado que tenga una ‘pretensión’ de verdad, ésta quedará cumplida cuando haya sido verificada, como para cualquier teoría ‘verificacionista’ con respecto a la verdad. Ahora bien, al entender James que la ‘verificación’ de una idea se da al cumplir su función de *conducción*, o que nos guíe con éxito en el curso de la experiencia, da cabida a la ‘verificabilidad’ o a la posibilidad de que pueda ser verificado directamente en otro momento.

---

verificamos una proposición descubrimos que es verdad, pero nosotros no conferimos la verdad sobre ésta. Su verdad o falsedad pertenece a ella con total independencia de nuestro conocimiento, debido a su relación con los hechos objetivos” (Ayer, 1968: 204). Esta crítica en contra de James será analizada más adelante. Podemos adelantar que, según nuestro criterio, Ayer se ubica en la posición tradicional de considerar la verdad independiente de toda contribución humana.



En virtud de las consideraciones anteriores, la verificación para James significa determinadas consecuencias prácticas de la idea que realiza correctamente su función de guía o de conducción. Es decir, al afirmar que nuestras ideas se adecuan o concuerdan con la realidad se refiere a sus consecuencias. En otras palabras, James al referirse a la verdad, y para responder por el significado de la adecuación, se pregunta por el valor efectivo (cash value) de ésta, por sus diferencias concretas, por el cómo se realiza, preguntas todas ellas usuales del pragmatismo. De ahí que defina las ideas verdaderas, por un lado, en términos de proceso, de acción:

*Ideas verdaderas son las que podemos asimilar; hacer válidas, corroborar, y verificar; ideas falsas, son las que no [...] La verdad de una idea no es una propiedad estancada inherente a ella. La verdad acontece a una idea. Llega a ser cierta, se hace cierta por los acontecimientos. Su verdad es, en efecto, un proceso, un suceso, a saber: el proceso de verificarse, su verificación. Su validez es el proceso de su validación (James, 2002: 131).*

Y al referir James que la verificación, como señalábamos antes, tiene lugar o se realiza a través de las consecuencias prácticas de la ideas y preguntarse por el valor efectivo de las creencias verdaderas, lo que hace es aplicar la máxima pragmática de Peirce al concepto de verdad. James en *Pragmatismo* expone primero que el método pragmatista ha obtener de cada palabra su valor efectivo, esto es, que cada palabra está sujeta a la corriente de la experiencia; y luego, al hablar de la verdad señala que al admitir una idea o creencia como verdadera, el

pragmatismo se pregunta ¿cuál es, en términos de experiencia, el valor efectivo de la verdad?<sup>60</sup>

De esta manera, en términos de la diferencia práctica que supone tener ideas verdaderas, un juicio verdadero es aquel que puede someterse a comprobación. Tal comprobación va a ser lo importante por cuanto antes de comprobar la verdad de un juicio ésta no nos afecta para nada, no tiene consecuencias. Y las consecuencias prácticas de una idea van a ser para James lo que significa verificación<sup>61</sup>. Así en su texto *El significado de la verdad* James nos reafirma esta posición al decir que “la demostración o verificación consiste en las consecuencias satisfactoriamente terminadas, mentales o físicas, que la idea sea capaz de promover” (James, 1974: 261). Esta afirmación necesariamente hay que encuadrarla para su mejor comprensión en la explicación que James nos ofrece sobre las verdades en plural o verdades *in rebus*, que será analizada luego. Antes debemos considerar algunas cuestiones importantes que, a nuestro modo de ver, nos ayudarían en esta tarea.

James nos dice, como leíamos antes, que la verdad de una idea es un proceso: el proceso de verificarse, su verificación, es decir, es algo que acontece, que no

---

<sup>60</sup> Cfr. James, *Ob. cit.*, 2002, p. 50 y 131.

<sup>61</sup> Pérez de Tudela al explicar que la verificación, desde el punto de vista pragmatista, significa determinadas consecuencias de una idea, nos comenta que esto es así porque, para el pragmatista, no hay otro significado de ‘verdad’, no hay otra cosa que pueda ser conocida de ella, que averiguar concretamente *qué diferencia* precisa, qué modificación real de la experiencia individual se derivará del hecho de que una idea o creencia sea verdadera [...] La diferencia introducida por el concepto de verdad en el contenido de la idea es, pues, que ésta será verifiable, asimilable, o, dicho con la terminología de James, *actuable*. Pero si la ‘verdad’ de una idea es su *actuabilidad*, pues solo la condición de ‘actuable’ establece una diferencia práctica entre las ideas verdaderas y las que no lo son, ‘actuable’ es una condición que la idea *no puede tener antecedenentemente*, sino que solo le cabe *llegar* a alcanzar. Y eso en el propio proceso de su puesta a prueba. (Cfr. Pérez de Tudela, *El pragmatismo americano: Acción racional y reconstrucción del sentido*, 2007, p. 128).

está dado de antemano. Ahora bien, al hablar James de esta manera se le acusa de *confundir la verdad con su verificación o con su confirmación*, pero ¿es esto cierto?, ¿tienen razón los críticos de James al hablar de esta forma?, o ¿no han entendido la esencia de su planteamiento? Trataremos de dar respuesta a estas interrogantes con el análisis del término verificación, bajo el amparo de los autores que dedicaron buena parte de sus esfuerzos a este tema, como son los empiristas o positivistas lógicos. E intentaremos aclarar si verdaderamente es un malentendido o tienen razón los críticos que efectúan tal acusación. Es decir, prestaremos atención al estudio de los positivistas lógicos dedicados al análisis lógico de un enunciado determinado a fin de descubrir el método de *verificación* de dicho enunciado; en otras palabras, pondremos de manifiesto las razones que aducían para afirmar un enunciado, o para saber cómo estamos seguros de su verdad o de su falsedad, en definitiva, de su verificación. Nos referiremos, entre otros, a Carnap, Neurath y Schlick, empiristas lógicos pertenecientes al Círculo de Viena. Debemos tener en cuenta que estos autores al principio buscaban la certeza absoluta del conocimiento pero luego realizaron diversos cambios y revisiones en sus planteamientos hasta llegar a hablar solo de grado de certeza suficiente a fines prácticos. Trataremos de mostrar lo más relevante de sus planteamientos en torno a la *verificación o verificabilidad* y compararlos con la posición de James sobre ese punto tan importante en su doctrina. Insistimos que en la comparación entre James y los Positivistas Lógicos nos vamos a centrar en el principio de verificación formulado al inicio por los Positivistas Lógicos y no en los cambios

que efectuaron con posterioridad como el principio de falsabilidad de Popper, o la confirmación que propone Carnap.

Luego analizaremos en el capítulo tres la posición coherentista de la verdad que, como ya se mencionó antes en esta exposición, es una parte fundamental en la concepción de la verdad aportada por James. Además, realizaremos una comparación entre James y Davidson sobre este tema y otros puntos de interés; éste último también se presenta con una mirada crítica hacia los empiristas lógicos.

## **2.2. Verificación para los positivistas lógicos**

Al hablar de los positivistas lógicos nos referimos a los integrantes del Círculo de Viena, fundado por Schlick, los cuales estaban interesados en los fundamentos filosóficos de la ciencia y rechazaban la metafísica tradicional. Su objetivo común era trabajar en la lucha por la clarificación y el análisis del lenguaje científico con un marcado rigor y pureza lógicos, la misión de la filosofía la convierten, de esta manera, en una misión aclaradora del lenguaje de las ciencias<sup>62</sup>.

### **2.2.1. Principio de Verificabilidad**

Lo primero que señalaremos es que los positivistas o empiristas lógicos se preocuparon por ofrecer criterios o reglas para comprobar si las proposiciones o

---

<sup>62</sup> Schlick define la filosofía “como la actividad de buscar el significado” (Cfr. Muguerza, *La concepción analítica de la filosofía*, vol. I, 1974, p. 290).

enunciados tienen sentido o carecen de él. En consecuencia, afirmaron que una proposición tiene sentido: a) si es analítica o tautológica, b) o si puede ser confirmada por la experiencia<sup>63</sup>. Este afán por determinar los enunciados con sentido, nos señala que la verdad de los enunciados empíricos dependerá de la posibilidad de su significación, y ésta estará vinculada a su vez a la posibilidad de su verificación. Cabe resaltar que, para ellos, en la verificación se trata de captar una determinada relación constante entre elementos conceptuales y partes objetivas de la realidad. De aquí la importancia dada al principio de verificación o a la verificabilidad<sup>64</sup>. En virtud de esto se proponen, como una de sus tareas fundamentales, explicar el contenido y la validez de los enunciados empíricos mediante su reducción a enunciados elementales, bien mediante un lenguaje fisicalista<sup>65</sup> o bien mediante un lenguaje fenomenalista<sup>66</sup>. Tales

---

<sup>63</sup> Pérez de Tudela destaca como mérito de este movimiento el de ser capaces de unir dos perspectivas tradicionalmente separadas, la del empirismo y la del logicismo: “No en balde fue ‘empirismo lógico’ la denominación más apropiada para este intento de aunar el valor de dos tradiciones, la de la verdad de la tautología y la de la verdad del conocimiento sintético, que muchas veces se juzgaron incompatibles” (Pérez de Tudela, 1991: 73).

<sup>64</sup> Los positivistas lógicos, pertenecientes al Círculo de Viena, suponían que su principio de verificabilidad derivaba de Wittgenstein y que los enunciados elementales de Wittgenstein, que expresan proposiciones atómicas, son enunciados observacionales. Y, por la tesis de la extensionalidad, se llegó a la conclusión de que el significado de todo enunciado genuino es expresable en su totalidad por medio de enunciados observacionales (Cfr. Ashby, “El positivismo lógico”, en: O’Connor, *Historia crítica de la filosofía occidental*, 1983, p. 121).

<sup>65</sup> Por lenguaje fisicalista o lenguaje-cosa Carnap entendía aquel cuyos enunciados “hablan de cosas materiales, adscribiéndoles propiedades observables, como por ejemplo ‘esta cosa es negra y pesada’” (Carnap, 1992: 96).

<sup>66</sup> Por lenguaje fenomenalista Carnap entendía “un lenguaje que empezase con enunciados sobre los datos de los sentidos tales como ‘ahora hay un triángulo en mi campo visual’” (Ídem). Así tenemos que Carnap al principio fue fenomenalista, pues hablaba de sucesos, fenómenos o vivencias elementales, y en este sentido el lenguaje fenomenalista lo formaban enunciados sobre lo inmediatamente percibido. Más tarde, habló de enunciados observacionales, es decir, enunciados que tratan de objetos y propiedades observables de objetos. Carnap evoluciona y pasa de la tesis fenomenalista a la fisicalista. Debido al carácter privado e incommunicable de las experiencias fenoménicas, el fenomenalismo podía acabar con el carácter público de la ciencia. Comenta Carnap: “En las discusiones de Viena mi actitud cambió gradualmente hacia una preferencia por el lenguaje fisicalista”, y luego señala que “una de las ventajas más importantes del lenguaje fisicalista es su intersubjetividad; es decir, el que los hechos descritos en ese lenguaje son en principio observables por todas las personas que lo utilizan” (Carnap, 1992: 96 y 98).

enunciados elementales debían ser comprobados inmediatamente con la realidad, con lo dado en las vivencias. Los enunciados que no podían ser contrastados de este modo se consideraban carentes de significado; excepto los tautológicos, como señalamos antes. Afirmaban, por tanto, en principio, que un enunciado solo puede ser considerado con contenido empírico si puede ser en principio verificado por medio de observaciones particulares expresadas en un lenguaje fenomenalista<sup>67</sup>. La significación o falta de significación de un enunciado residía en la posibilidad o imposibilidad de poder ser empíricamente verificables. Al respecto explica Carnap que:

La idea según la cual estos enunciados y problemas [se refiere a los metafísicos] no eran cognitivos se basaba en el principio de verificabilidad de Wittgenstein, que afirma, en primer lugar, que el significado de un enunciado viene dado por las condiciones de verificación y , en segundo lugar, que un enunciado es significativo si y solo si es en principio verificable; es decir, que hay circunstancias posibles, no necesariamente reales que, de darse, establecerían definitivamente la verdad del enunciado (Carnap, 1992: 89).

---

<sup>67</sup> Debemos enfatizar, como se ha mencionado, que para Carnap en su *Logischer Aufbau der Welt* (1928) (La construcción lógica del mundo) el sistema de conceptos estaba construido sobre una base fenomenalista, en la que los elementos básicos eran las experiencias. Pero Carnap no excluía la posibilidad de que esta base pudiera ser fisicalista, esto es, relativa a las propiedades observables de las cosas físicas. Esto es reflejo de la actitud neutral, que siempre caracterizó el pensamiento de Carnap, con respecto a las diversas formas del lenguaje, basada en el principio de que cada uno es libre de utilizar el lenguaje más adecuado a su objetivo, el ‘principio de tolerancia’ o ‘principio de la convencionalidad de las formas del lenguaje’, a través del cual “deseaba mostrar que cada uno es libre de elegir las reglas de su lenguaje, y por tanto de elegir su lógica, de la manera que desee” (Ibídem, p. 102). Es nuestro interés destacar que Carnap siempre fue tolerante con el uso de un lenguaje u otro, para éste no hay un lenguaje que es el bueno o que representa la lógica correcta. Y, además, que en este ‘principio de tolerancia’, en concreto, podemos ver una aproximación a los presupuestos pragmatistas de que un mismo fenómeno se puede ver de distintas maneras; así tenemos el ejemplo de James del número 27, nos dice: “Se puede tomar el número 27 como el cubo de 3, o como el producto de 9 y 3, o como 26 más 1, o como 100 menos 73, o de mil modos distintos, de los que será tan cierto uno como otro” (James, 2002: 159).

Empeñados en esta tarea, al inicio de sus investigaciones nos dicen que las proposiciones elementales, o atómicas (como también las llaman siguiendo a Wittgenstein), eran las ‘proposiciones protocolares’ o ‘enunciados protocolares’, que designaban los contenidos inmediatos de las vivencias<sup>68</sup>; eran enunciados perceptivos considerados al principio como absolutamente válidos. Así tenemos, que las experiencias sensoriales que verifican los enunciados serían un requisito o una condición necesaria para la comprensión de éstos últimos.

Ahora bien, en su preocupación por las proposiciones protocolares que, como muy bien lo señala Schlick<sup>69</sup>, no es otra cosa que la preocupación por un fundamento último del conocimiento<sup>70</sup>, los positivistas lógicos plantean el modo de hacer posible su *verificación*, esto es, de la posibilidad de recurrir a esa clase específica de proposiciones empíricas cuya validez no puede ser cuestionada, esa base firme que sirve como fundamento epistemológico al edificio de la ciencia<sup>71</sup>; en palabras de Carnap:

---

<sup>68</sup> En este sentido afirma Kraft que para los positivistas lógicos los enunciados protocolares debían denotar los contenidos inmediatos de las vivencias. Porque tales proposiciones, al inicio de las explicaciones de los miembros del Círculo de Viena, debían expresar los *hechos* con absoluta simplicidad, sin ningún tipo de retoque o añadidura. Es decir, dichos enunciados, no debían contener en ellos ninguna proposición conseguida a través de algún tipo de elaboración (Cfr. Kraft, *El Círculo de Viena*, 1977, p. 134).

<sup>69</sup> No podemos olvidar que para Schlick y para la mayoría de los positivistas lógicos la verdad era algo consistente en la correspondencia unívoca entre una afirmación y un hecho.

<sup>70</sup> El problema de los ‘enunciados protocolares’, en concreto, de su estructura y de su función, representaba la última forma con que el empirismo trataba el problema del fundamento último del conocimiento, es decir, de la búsqueda de una base incommovible, fuera de toda duda, sobre la cual pudiera descansar la incierta estructura de nuestro conocimiento, la búsqueda de un fundamento firme, preexistente a toda construcción, e incommovible (Cfr. Schlick, “Sobre el fundamento del conocimiento”, en: Ayer, *El positivismo lógico*, 1965, p. 215).

<sup>71</sup> Esta preocupación fundamentalista de los positivistas lógicos es resaltada por Pérez de Tudela, al comentar que en conjunto todo el programa del Círculo de Viena debe ser tenido por fundamentalista. Y justifica tal afirmación porque, a su juicio, los positivistas lógicos apoyan totalmente la denominada ‘pirámide de la fundamentación’ de las corrientes ‘empiristas’ y lo hacían basándose en la validez supuestamente irrefutable de sus elementos más directamente relacionados con la ‘base’ experiencial, es decir, en los enunciados de observación a los cuales nos referimos (Cfr. Pérez de Tudela, “Notas para un debate: Neopositivismo y pragmatismo

Según la concepción original, se contemplaba el sistema de conocimiento, aunque constantemente se iba haciendo más global, como un sistema cerrado en el siguiente sentido: nosotros asumíamos la existencia de una determinada base firme del conocimiento, el conocimiento de lo inmediatamente dado, que es indudable. Se supone que cualquier otra clase de conocimiento se apoya firmemente en esta base y que, por tanto, también se puede determinar con certidumbre (Ibídem, p. 105).

Tal base firme del conocimiento estaría constituida por los enunciados protocolares que servían de fundamento empírico de la ciencia por estar confirmados por observaciones, acontecimientos físicos observables públicamente, de manera más directa que otros enunciados al dar cuenta inmediatamente de los datos recibidos por los sentidos; de tal manera que constituían lo último a lo cual los demás enunciados podían ser reducidos, y servían de base para la confirmación de éstos. Es decir, los enunciados protocolares son los enunciados o proposiciones que pueden ser comparadas inmediatamente con la realidad, con lo dado en las vivencias, según los positivistas lógicos. Sin tales proposiciones el lenguaje no tendría relación con la realidad, como ya se ha mencionado.

Así tenemos que los positivistas lógicos, a mediados de la década de 1930, explicaban la noción de verificabilidad de la siguiente manera:

Un enunciado es verificable -tiene un método de verificación- si se encuentra en una relación lógica especificada con algún

---

ante el problema del conocer”, en: Anuario del Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma de Madrid. 1991- 1992, p. 72).



conjunto de enunciados observacionales. Mostrar que esta relación se cumple es mostrar la posibilidad lógica de verificar el enunciado original y, al mismo tiempo, revelar su contenido cognoscitivo o significativo (Ashby, 1983: 130).

Es decir, un enunciado podrá ser verificado –y por ende, tendrá sentido– solo en la medida en que pueda ser reducido, a través del análisis lógico, a enunciados relativos a lo dado empíricamente. Destacamos que el sentido de un enunciado o proposición son sus condiciones de verificación empírica. Y además, que se habla de la *posibilidad* de verificación de un enunciado, es decir, los empiristas lógicos finalmente hablan de verificabilidad<sup>72</sup> y no de verificación; en este sentido estamos de acuerdo con Hempel cuando dice que ningún empirista lógico habla de confirmación de manera concluyente, como en su opinión sí creía Russell, sino de posibilidad de verificación<sup>73</sup>.

En breve, el primer intento de formulación del principio de verificabilidad realizado por los miembros del Círculo de Viena era el siguiente: un enunciado tiene significado empírico si y solo si no es analítico y puede ser inferido lógicamente de una clase finita consistente de enunciados observacionales. Así, la

---

<sup>72</sup> Al respecto comenta Stegmüller: “solo se pueden reducir unos enunciados a otros cuando pueden ser inferidos lógicamente de estos últimos. O sea que por verificabilidad de enunciados se entendía la posibilidad de deducir o inferir lógicamente estos enunciados de los observacionales” (Stegmüller, 1979: 221).

<sup>73</sup> Hempel critica la interpretación de verificabilidad dada por Russell como la existencia real de un conjunto de medios que permitan una confirmación concluyente. Hempel señala que el término verificabilidad en la literatura empirista se usa para indicar la concebibilidad, o mejor, la posibilidad lógica de pruebas observacionales que, si realmente se encuentran, resultarían concluyentes para la oración dada. Insiste que la concepción de Russell no ha sido defendida nunca por ningún empirista lógico (Cfr. Hempel, “Problemas y cambios en el criterio empirista de significado”, en: Ayer, *Ob. cit.*, 1965, p. 118).

verificabilidad *de principio* debía incluir no solo los casos de verificación *efectiva*, sino también la posibilidad lógica de verificación<sup>74</sup>.

Ahora bien, tal verificabilidad de un enunciado observacional o de una proposición basada en la posibilidad de deducirla lógicamente de un conjunto finito de proposiciones fundadas en observación, al principio, fue considerada por los positivistas lógicos como una verificación concluyente, al decir que el significado de cualquier enunciado se halla completamente determinado por las circunstancias que lo verificarían. Tal afirmación fue rechazada posteriormente porque en razón de esto la mayoría de los enunciados científicos que no se pudieran verificar en estos términos carecerían de sentido. En consecuencia, al principio de verificabilidad se le objetó que, expresado de esta manera, excluiría todos los enunciados universales como carentes de significado, incluidas las leyes científicas. Así, por ejemplo, en las leyes naturales, que utilizan enunciados de generalidad ilimitada no se conocen todos los casos particulares y, por tanto, no se les puede enumerar ni poner a prueba. Y esta es la razón por la que los enunciados totales, ilimitados, generales no pueden ser verificados por completo.

Carnap abandona de esta manera la exigencia de verificabilidad completa<sup>75</sup> al darse cuenta que las leyes de la física podían no ser totalmente verificables, e introduce el concepto cuantitativo de grado de confirmabilidad o probabilidad

---

<sup>74</sup> Cfr. Stegmüller, *Teoría y experiencia*, 1979, p. 221.

<sup>75</sup> Nos dice Carnap que el desarrollo y clarificación de los postulados metodológicos del Círculo condujo inevitablemente al abandono del rígido marco de su teoría del conocimiento. Los integrantes del Círculo de Viena se percataron de que las leyes de la física podían no ser totalmente verificables y por esta razón empezaron a dudar de la pertinencia del principio de verificabilidad. Carnap y Neurath llegaron a la conclusión que debían procurar un criterio de significado más liberal que la verificabilidad (Cfr. Carnap, *Autobiografía intelectual*, 1992, p. 106).

lógica, es decir, la idea de que una hipótesis es más o menos confirmada o no por la experiencia; expresado en otros términos, “un enunciado es confirmable si los enunciados observacionales pueden contribuir, ya sea positiva o negativamente, a su confirmación”<sup>76</sup> (Carnap, 1992: 108). Así Carnap convierte la verificabilidad en confirmabilidad. Al respecto comenta Ashby:

Para superar las objeciones anteriores, las posteriores formulaciones del principio de verificabilidad exigen que todo enunciado genuino esté relacionado con algún conjunto de enunciados observacionales de modo tal que éstos brinden, no una verificación concluyente, sino la confirmabilidad del enunciado original. En otras palabras, el enunciado original debe implicar ciertos enunciados observacionales, de modo que la verdad de éstos sea una condición necesaria para la verdad del primero, pero no se exige que haya un conjunto finito de enunciados observacionales que implique el enunciado original” (Ashby, 1983: 134).

Además de la exigencia de verificabilidad completa, los empiristas lógicos también debían abandonar, comenta Carnap, la primitiva idea de que los conceptos de la ciencia son explícitamente definibles a partir de conceptos observacionales. En general, los conceptos científicos se caracterizan por tener un

---

<sup>76</sup> Hempel nos explica en “La teoría de la verdad de los positivistas lógicos” esta transición de Carnap de la siguiente manera: “En un primer momento, Carnap introdujo el concepto de enunciados protocolares para referirse a la base que permitiría comprobar la validez de los enunciados empíricos; separándose radicalmente de los principios wittgensteinianos, mostró que incluso los enunciados particulares tienen el carácter de hipótesis con relación a los enunciados protocolares: aquéllos no pueden ser verificados por éstos de forma definitiva; únicamente pueden ser confirmados en mayor o menor medida” (Hempel, 1935, en: Nicolás y Frápolli, 1997: 492).

carácter abierto, es decir, se caracterizan por el hecho de que su significado no está totalmente fijado.

Al respecto Lewis, en su análisis comparativo entre los positivistas lógicos y el pragmatismo, al referirse a las afirmaciones de Carnap de que cada predicado descriptivo del lenguaje de la ciencia es confirmable sobre la base de predicados observacionales, nos comenta que luego de la revisión realizada por Carnap éste ya no afirma que todos los enunciados con significado son reducibles a los enunciados de la ciencia. Ahora todo lo que afirma este autor, según Lewis, es que los enunciados son significativos dado que *podrían* ser confirmados por observación<sup>77</sup>.

Nos reafirma Lewis lo mencionado anteriormente, a saber, que Carnap deja de lado la verificación de manera concluyente, y en su lugar nos habla de que los enunciados podrían ser confirmados a través de la confirmabilidad. Según Lewis, el escrito de Carnap “Contrastabilidad y Significado” (1936) es una notable contribución al análisis empiricista.

A partir de la modificaciones realizadas por Carnap fue considerándose otra concepción de la verdad, a saber, aquella que entiende la verdad como una propiedad que pueden poseer ciertos sistemas de enunciados como un todo; en este caso la verdad consistiría en una cierta conformidad de los enunciados entre

---

<sup>77</sup> “The earlier formulation asserts that the physical language (identified with a language of physics) is sufficient for expression of whatever is expressed in any significant statement. The revision says that the language of *observable thing-predicates* is sufficient to express the confirmations of all scientific predications. One may assume that it is still intended to affirm that all significant statements are reducible to statements of science; but that is not said. And if it were said, that would not mean –in terms of the revision– that all significant statements can be reduced to statements of physics; it would mean only that they are such as would be confirmable by observation” (Lewis, 1941: 165).

sí, y estaríamos en presencia de la concepción de la verdad como coherencia. Ahora bien, y siguiendo a Hempel, no se trata de una posición totalmente coherentista, sino una teoría parcialmente coherentista. Carnap y Neurath no apoyan una teoría pura de la verdad como coherencia, por cuanto para ellos los enunciados ‘verdaderos’, en general, pueden caracterizarse como aquellos que están suficientemente respaldados por ese sistema de enunciados protocolares efectivamente adoptados<sup>78</sup>. A su vez, nos comenta Hempel que en las reformulaciones de la teoría de Carnap y Neurath<sup>79</sup>, los enunciados protocolares son desprovistos de forma aún más radical de su carácter básico<sup>80</sup>, pues pierden la condición de irrefutables que se les atribuyó originariamente.

Ayer por su parte, en vista de las objeciones mencionadas, plantea lo que denominó la versión débil de la verificabilidad, al decir que un enunciado es verificable en ese sentido “si es posible que la experiencia lo haga probable”; si algunas observaciones son “pertinentes a la determinación de su verdad o falsedad”. Según Ashby, esto equivale a decir que un enunciado es verificable y significativo si es posible deducir de él algunos enunciados observacionales, quizás en conjunción con ciertas premisas adicionales, sin ser deducibles de estas

---

<sup>78</sup> Cfr. Hempel, “La teoría de la verdad de los positivistas lógicos”, en: Nicolás y Frápolli, *Ob. cit.*, p. 490).

<sup>79</sup> Neurath en su artículo “Proposiciones protocolares”, publicado en 1932-1933, realiza observaciones al estudio de Rudolf Carnap titulado ‘El lenguaje físico como lenguaje universal de la ciencia’, y enfatiza esta idea de no tomar enunciados protocolares como concluyentemente establecidos. El mismo Carnap reconoce la importancia de las ideas de Neurath, entre otras, que siempre había rechazado la presunta base firme del conocimiento. Por lo que unen esfuerzos y llegan a la conclusión de que debían abandonar el principio de verificabilidad.

<sup>80</sup> “Ya no es posible, por tanto, defender que los enunciados protocolares proporcionen una base inalterable para el sistema global de los enunciados científicos” (Hempel, 1935: 486).

premisas solamente. Pero el inconveniente de esta formulación es que permite que sea verificable todo enunciado sin sentido y, por ello, todo enunciado metafísico.

Hempel, a su vez, en su artículo “Problemas y cambios en el criterio empirista de significado” (1950), nos dice que al hablar sobre el significado de un enunciado empírico el contenido de éste no puede, en general, ser exhaustivamente expresado por medio de ninguna clase de oraciones observacionales. Hempel se da cuenta, pues, de que no hay un conocimiento que pueda fundamentarse exclusivamente en la experiencia, como pretendían al comienzo los positivistas lógicos. Pero ya en su artículo “La teoría de la verdad de los positivistas lógicos” (1935) era partícipe de estas ideas al contestarle al profesor Schlick:

Pero hemos de contestar [se refiere a los comentarios de Schlick] que una teoría sintáctica de la verificación científica no puede tomar en consideración algo que no existe dentro del sistema de la verificación empírica<sup>81</sup>. Pues está claro que en ningún lugar de la ciencia es posible hallar un criterio de verdad absoluto e incuestionable. Para encontrar un grado relativamente alto de certeza necesitamos hasta los enunciados protocolares de observadores fiables; pero incluso tales enunciados pueden verse desplazados por otros enunciados bien contrastados o por leyes generales<sup>82</sup>. Así que no es sensato demandar un criterio de verdad absoluta para enunciados empíricos; tal demanda parte de una presunción errónea (Hempel, 1935: 488).

---

<sup>81</sup> Se refiere a la idea de unos enunciados básicos inalterables que les darían los cimientos absolutos para el conocimiento, propia del profesor Schlick.

<sup>82</sup> Esta idea de la falibilidad del conocimiento ya estaba presente en los primeros escritos de James, cuando nos dice que “la única garantía para llamar realidad a algo es la fe del crítico actual o del investigador”, como se dijo en el punto “Conocimiento, realidad y experiencia”.

Hempel asume un punto de vista holista y expresa que el significado cognoscitivo de un enunciado en un lenguaje empirista se refleja en la totalidad de sus relaciones lógicas con todos los demás enunciados en aquel lenguaje, y no solo con las oraciones observacionales. En este sentido, los enunciados de la ciencia empírica tienen un significado excedente además del que puede expresarse por medio de las oraciones observacionales pertinentes. Hempel adopta, entonces, el punto de vista holista debido a la imposibilidad de evaluar empíricamente los enunciados aislados.

El punto de vista holista y coherentista ya había sido expresado por Neurath<sup>83</sup>, quien fue el primero de los positivistas lógicos en rechazar la noción de concordancia o correspondencia con la realidad como criterio de verdad, destacando que solo es permitido comparar las expresiones con otras expresiones. Con respecto a esta última afirmación comenta Ayer: “Neurath y Hempel, por ejemplo, han estado afirmando recientemente que no tiene sentido hablar de comparar proposiciones con hechos, o con la realidad, o con la experiencia; solo es posible –dicen– comparar una proposición con otra” (Ayer, 1936: 234). En opinión de Neurath, todas estas comparaciones serán duplicaciones sin sentido que pertenecen a una metafísica más o menos refinada y, por lo tanto, deben ser rechazadas. A pesar de seguir hablando de proposiciones protocolares éstas no significan que puedan ser directamente verificadas por la observación, ya que Neurath niega que esto sea posible. Es decir, este autor, va a estar en contra de un lenguaje protocolar primario, pues nos dice expresamente: “rechazamos la tesis de

---

<sup>83</sup> En buena parte las modificaciones realizadas por Carnap fueron por la influencia de los planteamientos de Neurath.

Carnap según la cual las proposiciones protocolares son aquellas ‘que no requieren confirmación’” (Neurath, 1932: 209) y señala, igualmente, que no hay una clase de proposiciones ‘más primarias’ que otras. Neurath impugnó el carácter de validez absoluta de las proposiciones protocolares, para él, éstas pueden considerarse también inválidas en caso necesario, pues nunca están libres de elaboración, no son más originarias que otras proposiciones empíricas, son tan hipotéticas como éstas y, por tanto, son corregibles<sup>84</sup>. Para él las proposiciones protocolares no tienen, por lo tanto, ningún rango privilegiado sobre las otras proposiciones. Para Neurath no hay forma de tomar oraciones protocolares concluyentemente establecidas como punto de partida de las ciencias<sup>85</sup>. Para él no hay una tabula rasa, con esta expresión nos quiere dejar claro que no existe una base segura para el lenguaje científico, ese fundamento firme o esa roca sobre la que podemos levantar las teorías científicas que pretendían encontrar los otros integrantes del Círculo de Viena; este modo de pensar le conduce a considerar el punto de vista holista según el cual los enunciados se comparan con enunciados, no con ‘vivencias’, ni con el mundo. Es decir, cada enunciado se contrasta con la totalidad de los enunciados existentes. Así tenemos que para Neurath todas las oraciones protocolares son proposiciones de un nivel *igualmente primario*; y

---

<sup>84</sup> Cfr. Kraft, *Ob. cit.*, p. 135

<sup>85</sup> Dice Neurath que para Carnap las proposiciones protocolares son proposiciones que “no requieren verificación”, sirviendo como fundamento para todas las proposiciones restantes de la ciencia”, porque, al parecer, sigue la filosofía académica tradicional, que considera que existen, en realidad, ciertos “elementos últimos” a partir de los cuales se construye la “imagen del mundo”. Y esas experiencias atómicas se hallan, naturalmente, por encima de todo género de escrutinio crítico: no requieren verificación, por eso se les llama fundamentalistas (Cfr. Neurath, “Proposiciones protocolares”, en: Ayer, *Ob. cit.*, p. 210).



explica que la formulación de una proposición protocolar<sup>86</sup> completa muestra que, puesto que aparecen nombres personales en un protocolo, *siempre* tienen que haberse realizado ya algunas ‘manipulaciones’. Por tanto, para él todo lenguaje es intersubjetivo (no es posible distinguir un protocolo personal de uno ajeno), hay interdependencia en todas las decisiones. Los protocolos de un momento dado deben incorporarse en los protocolos del momento siguiente, exactamente como los protocolos de A deben poder incorporarse en los protocolos de B. En consecuencia, como hemos dicho, para él solo es posible comparar una proposición con otra; serán verdaderas cuando se puedan insertar en el entramado del sistema lingüístico, y falsas cuando esto no sea posible:

Cuando se nos muestra una proposición, la comparamos con el sistema de que disponemos, y averiguamos si la nueva proposición se halla o no en contradicción con el sistema. En caso de que la nueva proposición se halle en contradicción con el sistema, la podemos eliminar como inútil (“falsa”) [...] o bien podríamos “aceptar” la proposición y en cambio modificar de tal modo el sistema que, aumentado con esta proposición, conserve su no-contrariedad. La proposición se denominaría, entonces, “verdadera (Ídem).

El criterio de verdad de las proposiciones lingüísticas no consiste, por tanto, en su comparación con datos o experiencias inmediatas, sino solo, en su comparación con otras proposiciones lingüísticas en el interior del sistema

---

<sup>86</sup> “Las proposiciones protocolares son proposiciones fácticas de la misma forma lingüística que el resto de ellas, solo que en su caso siempre aparece varias veces un nombre personal *en una asociación específica* con otros términos” (Neurath, 1932: 208).

universal del lenguaje científico. Según Neurath al estar dos protocolos en conflicto es una cuestión de conveniencia y de decisión determinar cual de los protocolos en conflicto debe rechazarse, por lo cual ningún protocolo es incorregible<sup>87</sup>, por eso podemos calificar a Neurath de no fundamentalista. Al respecto Carnap explica que Neurath, a diferencia de los otros miembros del Círculo de Viena:

siempre había rechazado la presunta base firme del conocimiento. A su entender, la totalidad de lo que se conoce sobre el mundo siempre es incierto y necesita una continua corrección y transformación; es como un barco para el que no hay dique seco y que por tanto ha de ser reparado y reconstruido mientras navega a mar abierto (Carnap, 1992: 106).

Para Neurath el propósito de la ciencia es construir un sistema coherente de oraciones, entre las que se cuentan las oraciones protocolares cuya aceptación consideramos más ventajosa, pero en este proceso no hay ninguna oración que sea sacrosanta, en ningún nivel. Toda oración, en la ciencia, es aceptada o rechazada, en última instancia, por una decisión tomada para mantener la coherencia y la utilidad del sistema.

De esta manera se muestra como los positivistas lógicos realizaron diversas modificaciones en sus primeros planteamientos al percatarse de que las leyes de la

---

<sup>87</sup> Al principio los positivistas lógicos consideraron las proposiciones protocolares como absolutamente válidas, que servían como fundamento para todas las proposiciones restantes de la ciencia. Neurath impugnó tal carácter de validez absoluta y consideraba que podían considerarse inválidas en caso de ser necesario, pues afirmaba que las proposiciones protocolarias son tan hipotéticas como las otras proposiciones empíricas.

física podían no ser totalmente verificables y, por tanto, debían abandonar la exigencia de verificabilidad completa y la primitiva idea de que los conceptos de la ciencia son explícitamente definibles a partir de conceptos observacionales. De esta forma se hace evidente que las proposiciones protocolares no tienen ningún rango privilegiado sobre los otros tipos de proposiciones. A continuación y de manera sucinta, pasamos a exponer el estudio particular de algunos positivistas lógicos sobre esos enunciados privilegiados, es decir, sobre la noción de enunciado observacional básico que implicaba el principio de verificabilidad, a los cuales hemos aludido.

### **2.2.2. Enunciados básicos o privilegiados**

Como se puede observar, las formulaciones del principio de verificabilidad implican esencialmente la noción de enunciados privilegiados, enunciados observacionales básicos que garanticen el contacto decisivo con la realidad, que sería el último paso de la estrategia deductiva. Por consiguiente tenemos que en Carnap, al principio, preocupado por la búsqueda de una base firme del conocimiento, preocupación común en los empiristas lógicos, buscaba tal certidumbre a través del conocimiento de lo inmediatamente dado. Así tenemos que al hablar de verificabilidad de un enunciado Carnap nos explica que esta también se realiza en la posibilidad de deducir de él enunciados perceptivos, enunciados directamente conectados con la percepción inmediata<sup>88</sup> (percepciones, experiencias, efectos observables). Así tenemos que, según Carnap, un enunciado

---

<sup>88</sup> Si no existe esta posibilidad carecen de sentido. Por tal motivo nos dice que los enunciados metafísicos no son verificables, no afirman nada, y por tanto no tienen sentido (Cfr. Carnap, "Filosofía y sintaxis lógica", en: Muguerza, *Ob. cit.*, vol. I, p. 298).

P que no sea directamente verificable solamente se podrá verificar verificando directamente los enunciados que se deducen de P en conjunción con otros enunciados ya verificados (Carnap, 1935: 295).

Schlick nos dice, a su vez, que la verificación o corroboración de las hipótesis se obtiene a través de los enunciados de observación o ‘constataciones’ – ‘Konstatierungen’–, enunciados relativos a lo inmediatamente percibido. Tales enunciados de observación, además de ser el origen de todo conocimiento, si están al final del proceso consuman la verificación positiva o negativa<sup>89</sup>. Es más nos dice, Schlick, que en los enunciados de observación la determinación de su sentido y la determinación de su verdad coinciden con los enunciados analíticos. Así, por mucho que la ‘constataciones’ se diferencien de los enunciados analíticos, tienen en común el dato de que el momento de comprenderlos es simultáneamente el momento de verificarlos; al tratarse de una constatación yo capto el sentido al mismo tiempo que su verdad<sup>90</sup>. Serían los únicos enunciados sintéticos que no son hipótesis. Es decir, considera las ‘constataciones’ como cierta clase de enunciados sintéticos que son absoluta e incuestionablemente verdaderos. Enfatizamos que Schlick asume la existencia de una base del conocimiento absolutamente sólida, por lo que considera tal clase de enunciados sintéticos como incorregibles, nos dice que constituyen un final absoluto, y declara que son los sólidos puntos de contacto entre el conocimiento y la realidad. Ahora bien, este autor reconoce que

---

<sup>89</sup> Esto se debe a que según Schlick, “los enunciados de uno *mismo* juegan al fin el único papel decisivo [...] mis propios enunciados de observación serían siempre el criterio último [...] Los enunciados relativos a lo “inmediatamente percibido” (Schlick, 1934: 225), no los enunciados protocolares. Schlick explica que los enunciados relativos a lo ‘inmediatamente percibido’ son las *motivaciones* para formar enunciados protocolares que serían los escritos o memorizados.

<sup>90</sup> Cfr. Schlick, “Sobre el fundamento de conocimiento”, en: Ayer, *Ob. cit.*, p. 231.

es la característica de la inmediatez de tales constataciones a la cual deben su valor y su carencia de valor: el valor de su validez absoluta y la carencia de valor por su inutilidad como fundamento permanente. Schlick es claro al afirmar que una verdadera constatación no puede escribirse, porque al hacerlo se sustituye la constatación por un enunciado protocolar, con un carácter completamente distinto<sup>91</sup>.

El punto de partida de estas consideraciones de Schlick es la crítica a la teoría de la coherencia de la verdad defendida por Neurath, en la cual la verdad de los enunciados consiste en su concordancia mutua. No olvidemos que para Schlick el abandono radical de la idea de un sistema de enunciados básicos inalterables nos privaría de unos cimientos absolutos para el conocimiento y conduciría a un relativismo completo en lo tocante a la verdad<sup>92</sup>. Para Schlick el problema del fundamento del conocimiento es muy importante porque él está interesado en la certeza del conocimiento. Este autor tiene una posición correspondentista con respecto a la verdad pues su concepción de la verdad consiste en la correspondencia unívoca entre un enunciado y un hecho.

Ayer, por su parte, habla de proposiciones básicas: aquellas que no necesitan inferirse de otras para determinar su verdad o falsedad, sino que son de tal

---

<sup>91</sup> Al respecto Hempel le hace la siguiente crítica a Schlick que compartimos: “el profesor Schlick asume que los ‘*Konstatierungen*’ no pueden escribirse en papel como los enunciados normales y que solo son válidos en el momento en que se establecen. Pero en ese caso no hay forma de comprender cómo podríamos comparar un ‘*Konstatierungen*’ con un enunciado científico ordinario. Y una comparación de ese tipo es necesaria si asumimos, como hace el profesor Schlick, que la validez de todo enunciado empírico se establece en último término recurriendo a ‘*Konstatierungen*’” (Hempel, 1935: 489 y 490).

<sup>92</sup> Al respecto se pronuncia Misak en su estudio sobre “Los Positivistas Lógicos y la verificabilidad” cuando dice: “Él [se refiere a Schlick], a diferencia de algunos otros, no quiere renunciar a la noción de los ‘inquebrantables puntos de contacto entre conocimiento y realidad’ (Misak, 1995: 93).

naturaleza que se pueden confrontar directamente con los hechos dados. Propositiones básicas del estilo ‘lo siento’, ‘lo oigo’, ‘lo veo’. La aceptación de una proposición ‘básica’ es razonable cuando la proposición está confirmada por nuestras observaciones. A su vez, nos dice que el intento de formular un criterio para determinar la verdad de las proposiciones empíricas que no contengan referencia alguna a los ‘hechos’, ni a la ‘realidad’, ni a la ‘experiencia’, no ha tenido éxito. Critica, igual que Schlick, la posición coherentista de Neurath y Hempel con respecto a la verdad al considerarla insuficiente para explicar la verdad de los enunciados. Sin embargo, Ayer no considera las proposiciones básicas como incorregibles como lo hace Schlick, que considera incuestionables los enunciados de observación o las ‘constataciones’. Esto debido a lo que ya hicimos alusión antes, pues, al final, las constataciones de las que habla Schlick solo tienen validez en presencia de la vivencia que anuncian, y, por lo tanto, no tienen permanencia en el tiempo, con lo que carecen de validez absoluta. Siguiendo a Kraft, los enunciados de observación o constataciones no pueden tener validez absoluta más que en presencia de la vivencia que enuncian. No se les puede utilizar como enunciados verdaderos, pues entonces se vuelven falsos a consecuencia de palabras demostrativas como ‘aquí’, ‘ahora’, ‘esto’, y como proposiciones protocolares pierden validez absoluta y son hipótesis. Las constataciones solo tienen una validez momentánea. Por eso no pueden ser utilizadas como proposiciones iniciales sobre las que seguir construyendo. Solo pueden hallarse al final y verificar<sup>93</sup>.

---

<sup>93</sup> Cfr. Kraft, *Ob. cit.*, p. 139

Ahora bien, debemos recordar que este rígido marco de teoría del conocimiento de los positivistas lógicos, basados en el conocimiento de lo inmediatamente dado y caracterizado por el reduccionismo y la certidumbre del conocimiento científico, sufrió importantes modificaciones, como mencionamos antes, en buena parte por las objeciones que ellos mismos realizaron a sus planteamientos. Como conclusión, se tendió a abandonar la concepción de los enunciados sobre vivencias como fundamento del conocimiento. O, en otras palabras, se puede decir que la mayoría de los positivistas lógicos abandonó la premisa inicial de unas proposiciones primeras absolutas para la construcción de la ciencia o sobre las cuales construir el edificio de la ciencia. El final de este camino lo encontramos en Popper cuando señala en este sentido que:

La base empírica de la ciencia objetiva, pues, no tiene nada de ‘absoluta’; la ciencia no está cimentada sobre roca: por el contrario, podríamos decir que la atrevida estructura de sus teorías se eleva sobre un terreno pantanoso, es como un edificio levantado sobre pilotes. Estos se introducen desde arriba en la ciénaga, pero en modo alguno hasta alcanzar ningún basamento natural o ‘dado’, cuando interrumpimos nuestros intentos de introducirlos hasta un estrato más profundo, ello no se debe a que hayamos topado con terreno firme: paramos simplemente porque nos basta que tengan firmeza suficiente para soportar la estructura, al menos por el momento (Popper, 1994: 106).

Para Popper todo enunciado básico puede ser sometido a un contraste de tipo falsacionista y no verificacionista. Por tanto, no se puede hablar en la ciencia de

proposiciones que no tengan ya que ser comprobadas, por tener una seguridad absoluta y ser incorregibles, no hay proposiciones últimas.

Recapitulando podemos decir que para los positivistas lógicos la verificabilidad funciona solamente en la medida que se conceda una autoridad particular a una clase específica de proposiciones empíricas cuya certeza no puede ser cuestionada: debe establecerse una fuente segura que nos proporcione conocimiento real, como fundamento epistemológico sobre el cual construir el edificio de la ciencia<sup>94</sup>. Como veremos, para James no existe tal preocupación, ni para ningún pragmatista<sup>95</sup>, puesto que no buscan un único fundamento para el conocimiento. Su verificabilidad se va a dar en el futuro por las consecuencias prácticas de las creencias, cuando cumplen su función en la práctica, de guía, de conducción; al conducirnos de manera satisfactoria en nuestras vidas se verifica la creencia. Y siempre estarán cargadas de falibilidad; en James no hay seguridades, conocimientos absolutos<sup>96</sup>.

---

<sup>94</sup> Insistimos que nos referimos a las explicaciones iniciales de los miembros del Círculo de Viena al formular un principio de verificación en el cual el significado de un enunciado consistía en su método de verificación. Luego realizaron diversos cambios en sus formulaciones iniciales, como mencionábamos, y ya no hablaron de verificación sino de confirmación. En estas últimas explicaciones sí se podría hablar de cierto falibilismo en relación al conocimiento científico, pero nos delimitaremos al aspecto de la verificación.

<sup>95</sup> Como por ejemplo señala Pérez de Tudela “Peirce [...] hizo valer de continuo una posición radicalmente contraria (y a estos efectos claramente antifundamentalista [...]): La concepción inferencialista del conocer. Dicho en otros términos: el programa defendido por el Círculo, para el Peirce de 1868, no habría significado sino un ejemplo más de ese “cartesianismo” que atraviesa toda la filosofía moderna, y a cuyos ideales de immediatez, simplicidad argumentativa y referencia última al yo individual él opuso los de mediación signica, pluralidad argumentativa y consenso ‘católico’ de una ilimitada comunidad” (Pérez, 1991: 74).

<sup>96</sup> Consideramos que puede ser aclarador de estas ideas lo expresado por Lewis en su análisis sobre los positivistas lógicos y los pragmatistas al explicar que: “With logical positivism it is the *content* of science as exact formulation in physical terms upon which emphasis fall; with pragmatism, it is the *method* of science and its experimental and instrumental point of view –its attitude of regarding all accepted findings as in some degree provisional, and their usefulness in application– which is emphasized” (Lewis, 1941: 163).



A fin de clarificar un poco más la posición de los positivistas lógicos con respecto al tema de la verificabilidad, consideramos pertinente ahondar en la concepción de la verdad que subyace a sus planteamientos, que no se trata, como hemos venido indicando, de otra que la concepción correspondentista de la verdad, la cual nos permitirá mostrar que aunque los positivistas lógicos del Círculo de Viena y el pragmatismo de James manejan la misma expresión de ‘verificabilidad’, sin embargo no entienden por ella lo mismo ni la aplican de la misma manera, todo lo cual nos llevará a una mejor comprensión de las semejanzas y diferencias entre ambos.

### **2.3. Verdad ‘descubierta’ vs. verdad ‘que acontece’. Análisis comparativo entre James y los Positivistas Lógicos**

La idea tradicional de la verdad considera ésta como una adecuación entre el entendimiento y la cosa, como lo expresaban los medievales: *adaequatio rei et intellectus*: adecuación del pensamiento con la cosa, con los objetos. Ésta, como sabemos, es la llamada concepción clásica de la verdad como correspondencia, en la cual un juicio es verdadero si lo que se dice se corresponde con aquello de lo que se habla. Esta concepción clásica entiende la verdad como una relación de ajuste o correspondencia entre la realidad y lo que decimos de ella.

La idea de la verdad como correspondencia o adecuación es una de las más renombradas y destacadas. Así tenemos que los positivistas lógicos se suscriben a tal teoría, pero ahora la adecuación o correspondencia será entre proposiciones y

hechos<sup>97</sup>, se debe verificar lo que dicen los científicos con las observaciones realizadas en la experiencia, por ello la verificación se da si las proposiciones o enunciados científicos se corresponden con los hechos<sup>98</sup>.

“Para las teorías de la correspondencia, la verdad de una proposición consiste, no en sus relaciones con otras proposiciones, sino en su relación con el mundo, en su correspondencia con los hechos” (Haack, 1982: 107).

Ya que tanto a James como a los Positivistas Lógicos (excepto Neurath) se les atribuye una teoría de la verdad como correspondencia –aunque en el caso de James ya aclaramos previamente que va más allá– volveremos a indicar la relevancia de las nociones de realidad y de experiencia que esta correspondencia implica.

---

<sup>97</sup> Creemos pertinente destacar aquí el planteamiento de Russell sobre la verdad, por tratarse de uno de los antecedentes doctrinales de los planteamientos neopositivistas con su obra *Principia Mathematica*. Explica Russell en *Los problemas de la filosofía* (1912) que: “Aunque la verdad o falsedad sean propiedades de las creencias, son propiedades que dependen de las relaciones de las creencias con otras cosas, no de ciertas cualidades internas de las creencias”. Este requisito lo lleva a adoptar el siguiente punto de vista según el cual “la verdad consiste en una cierta correspondencia entre la creencia y el hecho [...] la correspondencia con un hecho constituye la naturaleza de la verdad” (Russell, 1928: 145). Así tenemos que para Russell “una creencia es verdadera cuando hay un hecho correspondiente, y falsa, cuando no hay hecho correspondiente” (Ibidem, p. 151).

<sup>98</sup> Echeverría explica este cambio dado por los Positivistas Lógicos a la tradicional teoría de la verdad correspondentista de la siguiente manera: la teoría de la correspondencia presente en Parménides, pero formulada de manera explícita por Aristóteles, conceptuaba la verdad como una adecuación entre el decir y el ser: decir las cosas como son era sinónimo de discurso verdadero. El empirismo lógico renunció a la categoría de ser, así como a la de cosa, por metafísicas, sustituyéndolas por la de hechos; pero desde el punto de vista de la concepción de la verdad siguió adherido al criterio clásico de la *adaequatio* o correspondencia entre proposiciones y hechos. Para esta corriente filosófica los enunciados científicos pueden ser verificados en la medida en que se corresponden a los hechos observados (Cfr. Echeverría, *Introducción a la metodología de la ciencia*, 1989, p. 18).

Para empezar, la correspondencia en los Positivistas Lógicos se da entre enunciados y hechos, mientras que en William James se da entre ideas y hechos, pero en el caso de James hay una mutua influencia entre ambos, de tal forma que las ideas o las creencias *actúan* originando nuevos hechos y a su vez los nuevos hechos originan nuevas creencias que vuelven a actuar sobre los hechos, de tal manera que tanto la realidad como la verdad son mutables:

Las verdades emergen de los hechos, pero vuelven a sumirse en ellos de nuevo y los aumentan: esos hechos, otra vez, crean o revelan una nueva verdad (la palabra es indiferente) y así indefinidamente. Los hechos mismos, mientras tanto, no son *verdaderos*. Simplemente *son*. La verdad es la función de las creencias que comienzan y acaban entre ellos. Se trata de un caso semejante al crecimiento de una bola de nieve, que se debe, por una parte, a la acumulación de la nieve, y, de otra, a los sucesivos empujones de los muchachos, codeterminándose estos factores entre sí incesantemente (James, 2002: 144)

Esta sería una diferencia fundamental entre James y los Positivistas Lógicos, pues para James la realidad ya no va a ser una realidad acabada, hecha desde siempre, como es el caso de la mayoría de los positivistas lógicos para los cuales la realidad ya está dada y completa<sup>99</sup>. Para James, la realidad se entiende en

---

<sup>99</sup> Debemos aclarar al respecto que en el caso de Carnap los problemas relativos a la realidad – tanto la tesis del realismo como la del idealismo– los considera seudo-problemas o seudo-enunciados. Para Carnap la realidad del mundo externo es una adición vacía al sistema de la ciencia. Para éste lo importante o el problema se encuentra en la elección del lenguaje, es decir, este autor se preocupaba especialmente de asuntos del lenguaje. En su artículo “Empirismo, semántica y ontología” (1950) trata precisamente este tema, y lo resuelve con su distinción entre cuestiones internas y cuestiones externas a un marco lingüístico. Las cuestiones externas al marco son cuestiones metafísicas y, por lo tanto, pseudoproblemas. Explica específicamente lo siguiente: “El carácter no cognitivo de las cuestiones que aquí hemos llamado cuestiones

términos experienciales, humanismo, plasticidad<sup>100</sup>. Y, la verdad en James si tiene que ver con nuestras experiencias, no se puede desvincular del humanismo que él defiende, de los procesos humanos que finalmente nos permiten decir que la idea es verdadera. Por eso señala que la verdad no es inherente a una idea, le *acontece* a la idea. En James una idea verdadera no es verdadera *per se*, sino que se hace verdadera en los procesos de verificación. En cambio en los Positivistas Lógicos la idea es verdadera *ante rem*, es una propiedad que ya tiene el enunciado antes de los procesos de verificación por parte de un sujeto.

Por otro lado, los Positivistas hablan de enunciados, y entienden el enunciado como una oración con sentido completo, es decir, que expresa una proposición, y con fuerza asertiva. Por el contrario William James no habla de proposición, sino de ideas, por lo tanto el término es mucho más vago, no pone los requisitos que exige ser un enunciado, las ideas pueden ser aproximadas, pueden ser condiciones, deseos, intereses.

Ahora bien, así como en el pragmatismo los términos de realidad, experiencia, idea o creencia no tienen un significado unánime ni unívoco, pues no es lo mismo lo que James, Peirce y Dewey entiende por ellos; lo mismo sucede con los Neopositivistas, en concreto con la noción de experiencia que es para nosotros la más relevante y a la que ellos dedicaron mayor atención por el papel que jugaba

---

externas fue reconocido y recalado ya por el Círculo de Viena [...] el Círculo rechazó a la vez la tesis de la realidad del mundo externo y la tesis de su irrealidad como pseudoenunciados” (Carnap, 1950: 412).

<sup>100</sup> Como ya se observó en el apartado 1.3 “Conocimiento, realidad y experiencia”, para James la realidad se está creando temporalmente día a día, es múltiple y móvil. Las realidades solo son tal como se las conoce.

en el principio de verificación. La noción de experiencia en James y en los Positivistas Lógicos es muy diferente. Para estos últimos la experiencia se reducía a los datos inmediatamente recibidos por los sentidos<sup>101</sup>; la preocupación principal de ellos era la de las relaciones entre las experiencias perceptivas y los denominados enunciados básicos a los cuales hemos hecho referencia en páginas anteriores, por cuanto las experiencias perceptivas proporcionarían una justificación a tales enunciados básicos, que servirían, a su vez, como un fundamento empírico o como base del conocimiento. Es decir, enunciados basados en las distintas experiencias perceptivas. Y en James es tan importante la noción de experiencia que la filosofía que acompaña al pragmatismo, y que el denomina “empirismo radical” tiene como noción básica y fundamental a la de experiencia pura, que no coincide con los meros datos de los sentidos a la que aluden los datos de la experiencia de los Neopositivistas. James describe la experiencia como una corriente continua y fluida cuya única función es la de conducir a otras experiencias, en la cual las partes de la experiencia están unidas unas a otras por relaciones que son ellas mismas partes de la experiencia, no se trata de una adición de percepciones independientes, sino más bien de una trama de interacciones. El siguiente ejemplo que nos ofrece James puede ser esclarecedor de estas ideas:

---

<sup>101</sup> En relación a la manera en que los Positivistas Lógicos concebían la experiencia Misak señala que: “El positivismo lógico sostuvo la noción de que la experiencia debe ser restringida a lo que es entregado por los sentidos” (Misak, 1995: 89).

Imaginen un tronco pesado que requiere de dos hombres para ser cargado. Primero lo toman A y B. Luego lo agarra C y A lo deja; luego D lo agarra y B lo deja, de modo que ahora lo cargan C y D; etcétera. Mientras tanto el tronco nunca cae, y mantiene su mismidad a lo largo de todo el viaje. Es igual con todas nuestras experiencias. Sus cambios no son aniquilaciones seguidas por creaciones completas de algo absolutamente novedoso. Hay una parcial decadencia y un parcial crecimiento, y todo el tiempo existe un núcleo de relativa constancia desde el cual se suelta lo que decae, y que asimila dentro suyo todo lo que es injertado, hasta que finalmente algo totalmente nuevo ha tomado su lugar. En un proceso semejante, a pesar de la lógica intelectualista con sus ‘en tanto tales’, estamos seguros de que es el mismo núcleo el que es capaz de hacer conexión ahora con lo que va y otra vez con lo que viene, como estamos seguros de que el mismo punto puede estar sobre diversas rectas que allí se intersectan. Sin ser uno de principio a fin, tal universo es continuo. Sus miembros se entrelazan con sus vecinos próximos en múltiples direcciones, y no hay en ninguna parte cortes claros entre ellos (James, 2009: 163).

Ahora bien, retomando nuestra idea inicial de la adecuación o correspondencia, tenemos que para los positivistas lógicos, entonces, la adecuación es una relación estática e inerte (una copia), en la cual la verdad es presentada como una relación inmutable, como un resultado final que no hace necesario ir más allá. La posesión de la verdad es un fin en sí mismo. Para James, como veremos, una verdad así tiene su razón de ser pero será absolutamente insignificante al considerarla de forma pragmática. En James, como hemos mencionado, se trata más bien de que las ideas se hacen a sí mismas verdaderas por el modo en que actúan, y al actuar sobre algo nos introducimos de alguna manera en ello; la realidad, por tanto, para James, no permanece cerrada; y la adecuación o correspondencia la plantea como un proceso de conducción.

Para los positivistas lógicos, la verdad, en consecuencia, es algo que está ahí afuera, es dada, y nosotros solo tenemos que descubrirla, copiarla. En ellos se hace visible una distinción tajante entre el contenido (la experiencia) y el esquema conceptual (mente) que organiza. Tal verdad en los positivistas lógicos debía ser neutral<sup>102</sup>. Así tenemos que para Schlick y Russell la aceptación universal de una doctrina filosófica dependía principalmente de la verdad misma. Neurath criticó, también, esa actitud neutral con respecto a la verdad y los objetivos prácticos, pues consideraba que prestaba ayuda y comodidad a los enemigos del progreso social. Neurath ridiculizaba a los filósofos puristas que instalados en su torre de marfil temen ensuciarse la manos si descienden de ella y abordan los problemas prácticos del mundo (Carnap, 1992: 58). Pero en general, los positivistas lógicos compartieron la primera idea con respecto a la verdad al considerarla neutral, fundamentada, objetiva, independiente de los intereses y el quehacer del ser humano.

Como podemos observar, la concepción de la verdad de los positivistas lógicos es muy diferente a la explicación de la verdad ofrecida por William James. Aunque la concepción de la verdad de James, como hemos dicho, pertenece a las teorías correspondentistas de la verdad, la ‘correspondencia’ o ‘adecuación’ se da a través de las consecuencias satisfactorias que la idea es capaz de promover. Para James, reiteramos, no se trata de verificación empírica como criterio de sentido y de demarcación científica, como en las explicaciones iniciales ofrecidas por los

---

<sup>102</sup> Los positivistas lógicos, como veremos más adelante, no tomaron en cuenta el modo en que la mente humana contribuye a conformar el mundo como lo vemos. (Cfr. Blau, *Filósofos y escuelas filosóficas en los Estados Unidos de América*, 1957, p. 263).

Positivistas Lógicos. James no tiene en cuenta la concepción semanticista de la verdad, esto es, que la verdad es una propiedad de los enunciados en su correspondencia con el mundo. En primer lugar porque para él la verdad es una propiedad de las ideas y no de los enunciados, lo que significa que no hay una elaborada doctrina semántica acerca del lenguaje como podría ser el caso de los Neopositivistas. Y en segundo lugar, en James la concepción de la verdad como correspondencia entre enunciado y mundo sería demasiado restrictiva y dejaría fuera todos los casos que no se reducen a la copia<sup>103</sup>.

Según James, pues, la verdad *acontece* a la idea; la verdad de una idea será un acontecimiento, un suceso en el proceso de su verificación, como se ha explicado antes. Es muy importante resaltar aquí que la verdad no es el proceso de verificación mismo o su confirmación, sino que la verdad de una idea acontece en el proceso, surge en el proceso. Tal y como lo expresa Wilshire: “James cree que la verdad en su máximo sentido no preexiste a su descubrimiento” (Wilshire, 1997:116)<sup>104</sup>. La verdad no está dada de antemano, no está allí esperando a ser descubierta como en los positivistas lógicos. Para estos últimos la verdad es una propiedad inherente al enunciado, es decir, una propiedad que tiene el enunciado

---

<sup>103</sup> Este es un aspecto que merece ser destacado en el pensamiento de James al presentar un carácter más abierto, y dar cabida a otros tipos de discurso y no solo al científico. Para éste hay otros discursos igualmente válidos si de ellos se extraen consecuencias beneficiosas. Al respecto explica Rodríguez González: “No hay que caer en la tentación de asimilar sin más el método pragmático al principio positivista de verificabilidad. James es mucho más tolerante que cualquier empirista lógico. Su criterio de ‘los frutos para la vida’ permite la legitimación de muchos tipos de interrogantes metafísicos y de creencias religiosas, rigurosamente sin sentido para los miembros de Círculo de Viena” (Rodríguez González, 1990: 4).

<sup>104</sup> Creemos que en este mismo sentido se expresa Goodman cuando dice: “la verdad es quizá solo lo que los tests comprueban, al igual que acontece que la inteligencia es lo que los test miden, y, así el mejor análisis de lo que es la verdad puede darnoslo una definición ‘operacional’, en términos de sistemas de comprobación y de aquellos otros procedimientos que podamos emplear para juzgarla” (Goodman, 1978: 166).



independiente del proceso de su verificación. En James no, una idea para ser verdadera depende de su valor instrumental, esto es, de su valor efectivo y de los procesos humanos que finalmente nos permiten decir que la idea es verdadera porque funciona, porque es útil, porque cumple su función práctica, se verifica.

Esta forma de entender la verdad por James hay que analizarla en el contexto de su noción de realidad, que como ya se ha dicho en páginas iniciales, es concebida por éste como una realidad en construcción, una realidad como proceso que incluye al sujeto como agente activo que participa y actúa en ella; no como algo estático, acabado, que simplemente está ahí delante de nosotros<sup>105</sup>. Para los pragmatistas el pensamiento es parte de un proceso en el cual los hechos se reconstruyen, se modifican al ser conocidos; tal proceso es la realidad o ‘experiencia’ expresada como cambio, devenir, en la cual están presentes tanto el objeto como el conocimiento.

En este marco de ideas tenemos que, la realidad para James va a estar conformada por tres aspectos: los hechos concretos, los géneros abstractos de cosas y las relaciones intuitivamente percibidas entre ellos, y el cuerpo de verdades que ya poseemos. Una realidad conformada de esta manera le da al ser humano un gran margen de libertad en el proceso de conocer. El conocimiento se vuelve creador y la realidad plástica, ya que lo que digamos acerca de ésta va a depender de la perspectiva en que nos coloquemos, o de los intereses en atender una cosa o la otra. No obstante lo fijos que puedan ser los elementos de la

---

<sup>105</sup> Blau destaca la importancia de estos elementos que estamos señalando y que caracterizan la realidad para los pragmatistas, en concreto comenta que: “[p]ara los pragmatistas, las “realidades” no están delante de nosotros; se vuelven realidades en el proceso de ser conocidas. Una realidad o hecho es el nombre de una interacción particular entre el conocedor y su medio ambiente externo” (Blau, 1957: 270).

realidad, James enfatiza que nos queda libertad en nuestros contactos con ellos. Por ejemplo, es indudable que nuestras sensaciones se hallan fuera de nuestro control, pero depende de nuestros intereses atenderlas, advertirlas, acentuarlas. Según la acentuación recaiga aquí o allá, resultarán fórmulas completamente diferentes. Se muestra de esta manera el humanismo presente en el pensamiento de James al destacar siempre de la verdad su humanidad<sup>106</sup>.

Para James “la huella de la serpiente humana se halla en todas las cosas”, no hay verdades en sí. Aunque James al referirse a las relaciones entre ideas puramente mentales, es decir, al tratarse de definiciones o principios matemáticos expresa que la verdad aquí posee un carácter ‘eterno’, aclara que tales relaciones internas se pueden construir de distintas maneras:

Esto se aplica también a las partes ‘eternas’ de la realidad. Mezclamos nuestras percepciones de relación intrínseca y las colocamos libremente. Las leemos en un orden o en otro, las clasificamos de este o aquel modo, tratamos a una o a la otra como más fundamental hasta que nuestras creencias sobre ellas forman esos cuerpos de verdad que se conocen por lógica, geometría, o aritmética en todos, en cada uno de los cuales la

---

<sup>106</sup> En este sentido enfatiza Haack en su artículo “Can James’s Theory of Truth Be Made More Satisfactory” (1984): “I take James’s position to be something like this: Truth is agreement of our judgements with reality. But, though reality is independent of us, it is we who construct schemes of categories for classifying and describing things in the World. *Given* some scheme of classification, certain descriptions of the World become possible. Some of are true, some false; and *which* are true and which false does not depend on us. But without our activity, the construction of the scheme of classification, there would be no descriptions to be true *or* false” (Haack, 1984: 273).

forma y el orden en que se modela<sup>107</sup> el conjunto es claramente obra humana (James, 2002: 157).

En breve, la verdad no es independiente de las necesidades humanas<sup>108</sup>. Esto nos conduce nuevamente al punto central que nos ocupa, el cual es la verificación en James que, como se mencionó, se concreta de manera muy diferente a los positivistas lógicos. No se trata, como decíamos antes, de captar una determinada relación constante entre elementos conceptuales y elementos objetivos de la realidad, que nos brinde una descripción completa y absolutamente verdadera del mundo, a través de enunciados privilegiados; es decir, una ‘Verdad’ en mayúscula eterna e inmutable, en la cual nos podamos apoyar. Por el contrario, en James nos encontramos con la existencia de una pluralidad de verdades que el ser humano alcanza al establecer ‘relaciones’, ‘maridajes’, ‘atajos’ y las hace crecer al integrar la nueva idea al conjunto de creencias ya existentes.

Así la interpretación de la verdad de James o del pragmatismo “es una interpretación de verdades en plural, de procesos de conducción realizados *in rebus*, con ésta única cualidad en común, la de que pagan” (James, 2002: 140), son valor en efectivo. Como vemos en esta cita, James tiene en mente la distinción entre verdad *ante rem*<sup>109</sup> y verdad *in rebus*, con la primera se refiere a la verdad

---

<sup>107</sup> Se refiere James a su planteamiento de que “recibimos el bloque de mármol, pero somos nosotros los que tenemos que esculpir la estatua” (James, 2002: 157).

<sup>108</sup> Estas ideas serán consideradas nuevamente en el cuarto capítulo: “El humanismo: Schiller y James”.

<sup>109</sup> “Verdad *ante rem* se refiere a la idea perfectamente común de que, previamente a definir nuestra creencia sobre algo, damos por hecho que existe potencialmente una creencia verdadera al respecto”. (Faerna, 2001: 177).

entendida como algo anterior a las cosas que está delante de las cosas, que responde al modelo del sujeto espectador que la contempla sin intervenir, modificar, absolutamente nada en ella, es por lo tanto una verdad preexistente a su descubrimiento por parte del sujeto cognoscente; y con la segunda se refiere James a la verdad que se hace en el curso de la experiencia, donde es relevante la interacción con las cosas para llegar a ella, la que reside en los procesos de verificación. Así tenemos que James al responder a sus críticos en el capítulo “El pragmatismo y sus malas interpretaciones” nos dice, en la sexta equivocación, que el pragmatismo explica, no lo que es la verdad, sino cómo se llega a ella<sup>110</sup>:

De hecho nos indica ambas cosas: lo que es, incidentalmente, para decirnos también cómo se llega a ella; porque, ¿a qué es a lo que se llega sino a lo que es la verdad? Si yo os digo cómo se llega a la estación, ¿no os introduzco y implícitamente en el *que*, en el ser y la naturaleza de aquel edificio? Es completamente cierto que la palabra *abstracta* ‘cómo’ no tiene el mismo significado que el término *abstracto* ‘que’; mas, en este universo de hechos concretos, no pueden ser mantenidos separadamente los *comos* y los *ques* (James, 1974: 222).

Para James lo que *hace* verdadera a una creencia no es algo distinto de las razones que nos llevan a creerla, la verdad depende de su verificación y ésta es semejante a su funcionamiento satisfactorio. Así, en el caso de James, la verdad es

---

<sup>110</sup> Igualmente había insistido James en esta idea al explicar el significado del pragmatismo, cuando afirmaba que este “[...] sería, pues, en primer lugar, un método, y en segundo, una teoría genética de lo que se entiende por verdad” (James, 2002: 56). El énfasis de James reside en el cómo se llega a la verdad, de cómo los pensamientos llegan a ser verdaderos a medida que actúan con éxito en la experiencia.

una noción epistemológica que depende de los procesos de verificación llevados a cabo por el sujeto al poner en práctica una idea, por tanto, para éste la verdad no es una propiedad que el enunciado tenga antes de estos procesos de verificación que realiza el sujeto. En cambio para los positivistas lógicos la verificación es un proceso epistemológico, pero no así la verdad del enunciado, que es una propiedad semántica del enunciado en relación al mundo. En James, insistimos, la verdad depende en general de que el sujeto ponga a prueba una idea para poder decir que el enunciado, o la idea expresada por ese enunciado, tenga la propiedad de ser verdadera, de ahí su férreo humanismo.

Por ello para James “[l]a verdad es simplemente un nombre colectivo para los procesos de verificación” (James, 2002: 140), que son los que hacen la verdad. James pone como ejemplos la riqueza, la salud, la fuerza<sup>111</sup> que igual que la verdad se *hacen*, pues solo van a ser nombres para determinados procesos concretos que se efectúan en la experiencia, en la vida. Se busca cambiar la descripción Verdadera<sup>112</sup> (con mayúscula), por una descripción más beneficiosa. Ahora bien, James considera también la verdad *ante rem*, pero, desde el punto de vista pragmatista, esta solo va a significar verificabilidad; es decir, la *posibilidad* de que en el futuro se verifique, al cumplir su función en la práctica a través de las consecuencias concretas, no se trata de ‘algo’ independiente y previo. Debemos

---

<sup>111</sup> Este ejemplo de la fuerza de James coincide con el que empleó Peirce al hacer notar que a los ojos de su máxima pragmática no tiene sentido preguntarse por el significado de la fuerza misma más allá del conjunto de sus manifestaciones (Cfr. Pérez de Tudela, “Ob. cit.”, 1991, p. 70).

<sup>112</sup> La descripción Verdadera del racionalista fue denominada por James la falacia racionalista que consistía en elaborar conceptos a partir de los hechos concretos para después darles a aquellos una naturaleza superior y opuesta a los hechos a partir de los cuales se elaboraron.

resaltar que para James la verdad descansa en su mayor parte sobre su sistema de crédito y *los procesos que se verifican indirectamente o solo potencialmente, pueden, pues, ser tan verdaderos como los procesos plenamente verificados* (James, 2002: 135). Es decir, para James una creencia no necesita ser siempre directamente verificada para que podamos decir que es verdadera, que funciona con éxito en la realidad.

A fin de aclarar un poco más las ideas antes expuestas, podemos mencionar la distinción que realiza James entre verdad *in posse* (potencialidad) o verificabilidad, que se correspondería con la verdad que no ha sido afirmada o contradicha, según los racionalistas, y la verificación o contrastación *in acto*. Todo esto aparece bien explícito en el colofón de su explicación sobre la sexta equivocación de que el pragmatismo explica, no lo que es la verdad, sino cómo se llega a ella, en el cual claramente expresa que:

“Así, la verdad pragmática contiene toda la verdad intelectualista y además cientos de otras cosas. La verdad intelectualista es, pues, solo la verdad pragmática *in posse*. Respecto a que en ocasiones innumerables sustituya el hombre la verdad *in posse* o verificabilidad, por la verificación o contrastación *in acto*, es hecho al cual nadie le atribuye la importancia que el pragmático, quien acentúa la utilidad práctica de tal hábito; bien que no considera a causa de esto la verdad *in posse* (la verdad no suficientemente viva para haber sido afirmada, discutida o contradicha) con existencia metafísica anterior a la cosa, de la cual las verdades *in acto* son tributarias y subsidiarias” (James, 1974: 227).

James enfatiza que la verdad *in posse* significa para un pragmatista en realidad solo verdades *in acto*; e insiste en que estas últimas son anteriores a aquella tanto en el orden lógico como en el de existencia. Es decir, la verdad de un racionalista, interpretada por un pragmatista, vendría a equivaler a la verdad *in posse*, que para un pragmatista significa verificabilidad. Ahora bien, para un pragmatista la verdad *in posse* sería el conjunto de esas verdades *in acto* que ya se confirmaron y están en descanso, funcionando como hábitos. De ahí que James nos diga que la verdad llega a ser un hábito de ciertas de nuestras creencias en los intervalos de reposo de sus actividades de verificación<sup>113</sup>. Es decir, así como cualidades como la salud, la riqueza o la fuerza caen en estados de ‘hábitos’ entre sus tiempos de ejercicio, lo mismo le sucede a la verdad. Por eso afirma James la verdad pragmática contiene toda la verdad intelectualista y además cientos de otras cosas. Para él lo importante es la existencia de una pluralidad de verdades, frente a los esencialistas o racionalistas para los que la esencia precede a la existencia y está todo definido de antemano; y destaca que lo fundamental radica en tales actividades de verificación que constituyen la condición de la existencia

---

<sup>113</sup> Creemos pertinente en este punto traer a colación una breve explicación de la noción de hábito en Peirce, y su diferencia con James. Para Peirce la esencia de la creencia es el establecimiento de un hábito. Para éste el pensamiento es una acción, cuya única función es producir *hábitos de acción*. *Lo que una cosa significa es sencillamente los hábitos que implica*. El hábito nos conduce de esta manera a actuar, y lo que va a importar son los efectos que produce el hábito, directos o indirectos, sobre nuestros sentidos (Cfr. Peirce, *Mi alegato en favor del pragmatismo*. 1971, p. 62 y sgtes). Ahora bien, James se interesa por la experiencia en cada caso y traslada la noción de hábito a la verdad, a diferencia de Peirce que vincula la noción de hábito a las propiedades de las cosas, pero no la aplica explícitamente a la noción de verdad, como es el caso de James. Cuando Peirce habla de hábito se refiere a él, de manera general, como una ley general de acción, a diferencia del nominalismo de James que se interesa por cada caso. Para Peirce si una cosa tenía determinadas propiedades, cualidades, se va a esperar de ésta determinado comportamiento, por ejemplo el diamante al tener la propiedad de ser el mineral más duro se debe esperar de su comportamiento que no sea rayado por ningún otro material, y no es necesario realizar una y otra vez la prueba.

de cualquier hábito. Es precisamente aquí que se encuentra la confusión de los intelectualistas, según James, al presuponer unas relaciones intemporales previas, a las cuales les conceden mayor valor y que anteponen a las actividades de verificación, o a las relaciones concretas.

Después de presentar el proceso de verificación en los positivistas lógicos y en James nuestra conclusión nos permite afirmar que parecen ser dos procesos diferentes que conducen *prácticamente* a lo mismo<sup>114</sup>. La particularidad la encontramos en que, en general, para los positivistas lógicos la verdad es independiente de nuestro conocimiento<sup>115</sup>, mientras que en James la verdad es resultado del proceso. Sin embargo, podemos observar que aún hay más diferencias entre ellos. Los positivistas lógicos utilizan la verificación como criterio de significado, es decir, para afirmar que un enunciado tiene significado, necesitamos un método o criterio de significación, sin el cual éste no tiene sentido. Por ello se suele denominar a esta doctrina neopositivista teoría verificacionista del significado. Pero James no utiliza la verificación como criterio de significado, sino que establece, como hemos dicho, que el significado de una idea o creencia reside en las experiencias concretas y particulares a que tal idea nos conduce, reside, pues, en las consecuencias. Además la verificación en los orígenes del Positivismo Lógico tenía un carácter de fundamento último del

---

<sup>114</sup> Por “prácticamente” entendemos una aplicación de la máxima pragmática a los procesos de verificación, es decir, que las consecuencias que se siguen de procesos de verificación diferentes –en nuestro caso, el de los Neopositivistas y el de William James– llevan a la misma conclusión, esto es, al establecimiento de la verdad, del enunciado en un caso y de la idea en el otro. Otro tema es la aplicación de la máxima pragmática al propio concepto de verdad de ambos donde las consecuencias que se seguirían serían muy diferentes.

<sup>115</sup> Aunque no para todos los Positivistas Lógicos como lo ejemplifica el caso de Neurath que, como ya hemos indicado, no aceptaba la noción correspondentista de verdad sino coherentista.



conocimiento, basado en los datos de los sentidos que no estaban sujetos a error. Sin embargo, para William James este no es el caso, ya que aunque algunos enunciados como los de percepción directa podrían verificarse de la misma manera que proponen los Positivistas Lógicos, pero otras muchas ideas no podrían verificarse de esta manera. Igualmente la verdad en James está abierta al falibilismo, sin llegar por ello a ser absolutamente concluyente, pues nuevas experiencias podrían obligarnos a revisar nuestras verdades. Aunque hay que reconocer que esta orientación falibilista se fue incorporando progresivamente al Positivismo Lógico a través de nociones más flexibles como las ya mencionadas de confirmabilidad, contrastabilidad y falsabilidad, como ya hemos señalado.

Los enunciados que tienen un método de verificación son verdaderos para los positivistas lógicos, pero esa verdad se concibe independientemente de tener un método de verificación. Esta verdad estaba ya ahí antes, y no porque nosotros la estemos verificando. En James, al contrario, el proceso de verificación nos permite llegar, o mejor dicho, *hacer* a la verdad. Podemos observar que en realidad proponen un método semejante para llegar a la verdad, la diferencia está en la concepción de verdad que subyace a ambos planteamientos, en la concepción de la verdad que está por detrás. En los positivistas lógicos la verdad es encontrada; el enunciado es verdadero o falso independientemente del método de verificación, es decir, verificamos la verdad ya dada de un enunciado. Ese algo a verificar es verdadero independientemente del método de verificación. En James, sin embargo, la verdad es construida, y es la puesta en práctica la que nos dice que está ahí. Enfatizamos que se trata de una verdad que se hace, y que es

puesta a prueba por sus consecuencias al cumplir de manera satisfactoria su función de orientación en la experiencia.

La verificación en ambos casos nos lleva a la verdad. Pero en James la verdad no se puede entender sin ese proceso de verificación, la verdad acontece en el proceso, y en los positivistas lógicos, en cambio, el proceso de verificación capta alguna propiedad que tiene un enunciado indistintamente del proceso que garantice el contacto decisivo con la realidad.

Así tenemos, que los críticos al decir que James confunde verdad y confirmación<sup>116</sup> están inmersos en la tradición de una verdad ya dada, existente con anterioridad y que solo tenemos que descubrirla, lo que en palabras de Hempel será “la quimera de un mundo dado con unas propiedades precisas” (Hempel, 1935: 489). En cambio en James la verdad acontece y no la podemos entender como una cuestión aparte de los procesos de verificación y de los fines humanos. En este sentido Putnam manifiesta su apoyo a lo planteado por James de que la verdad debe ser una co-creación entre nosotros y el mundo, y de que James no confunde confirmación con verdad, a pesar de la estrecha relación entre ambas; sino, por el contrario, un gran mérito que se le puede atribuir a James es que no considera la verdad como un acto mental misterioso independiente de nuestras prácticas<sup>117</sup>.

---

<sup>116</sup> Así lo manifiesta Wilshire al afirmar que: “[l]os críticos han sostenido durante décadas que James ha confundido la verdad y la confirmación de la verdad” (Wilshire, 1997: 115). Y lo confirma Kraft al mantener que “no se puede identificar verdad con confirmación como hace el pragmatismo” (Kraft, 1977: 165).

<sup>117</sup> Cfr. Putnam, *El pragmatismo. Un debate abierto*, 1999, p. 26.

Detrás de estas consideraciones está el trasfondo epistemológico que hay en la explicación de la verdad de James, con su forma particular de entender las ideas, la realidad y muy importante el humanismo presente en todo su pensamiento, que será desarrollado en el último capítulo.

Para James no hay algo así como una base inamovible del conocimiento<sup>118</sup>; para éste nuestras verdades de hoy pueden no serlo mañana. En relación con esta idea manifiesta Blau que “[l]os pragmáticos desechaban la búsqueda de una verdad absoluta y el análisis de las bases del conocimiento”. (Blau, 1957: 267). Muy diferente es el punto de vista de los positivistas lógicos al respecto, pues, como vimos, estaban inmersos en la búsqueda de un fundamento último del conocimiento. Buscaban ese poder *descansar* en la experiencia. Se podría decir que el falibilismo<sup>119</sup> característico de James y el fundamentalismo de los positivistas lógicos, por lo menos en los comienzos de este movimiento<sup>120</sup>, nos dan la clave para entender la diferencia entre ambos y posicionarnos a favor de James en las críticas recibidas, y así afirmar que este no confunde la verdad con la

---

<sup>118</sup> Aquí James coincidiría con Neurath (ver el apartado “Verificación para los Positivistas Lógicos”), por cuanto para este último no hay una presunta base firme del conocimiento; al contrario recalca que ningún protocolo es incorregible y, por tanto, para ninguna proposición existe un ‘*noli me tangere*’ (un ‘no me toques’), o que pueda considerarse concluyentemente establecida. Así tenemos, que Neurath comparte con James el antifundamentalismo y el falibilismo con respecto al conocimiento científico, al decir que nuestro conocimiento sobre el mundo es siempre incierto y necesita modificación y reajuste.

<sup>119</sup> Del falibilismo característico de los pragmatistas es consciente Putnam, al respecto nos señala en su obra *Pragmatismo. Un debate abierto*, que: “[l]os pragmáticos sostienen que no existen garantías metafísicas merced a las cuales por lo menos nuestras creencias más inmutables no requieran jamás una reevaluación” (Putnam, 1999: 36).

<sup>120</sup> Como ya es sabido, al poco tiempo de formularse el principio de verificación este fue puesto en duda y sustituido por formulaciones más flexibles y liberales como principio de confirmabilidad, falsabilidad y contrastabilidad. Como consecuencia de estas nuevas formulaciones algunos positivistas lógicos, como Neurath, Hempel y el mismo Carnap, asumieron un enfoque con rasgos falibilistas en relación con el conocimiento científico. Véase el apartado ‘Verificación para los positivistas lógicos’.

confirmación de ésta. Ahora bien, es verdad que los Positivistas Lógicos tampoco confundieron la verdad con su confirmación. Carnap en su artículo “Verdad y confirmación”, de 1935 lo explica de la siguiente manera:

La diferencia entre los conceptos “verdadero” y “confirmado” (“verificado”, “científicamente aceptado”) es importante, y sin embargo con frecuencia no lo suficientemente reconocida. “Verdadero”, en su significado usual, es un término temporalmente independiente; i.e. se emplea sin especificación temporal alguna. Por ejemplo, uno no puede decir “tal o cual enunciado es verdadero hoy (fue verdadero ayer; será verdadero mañana)” sino sólo “el enunciado es verdadero”. “Confirmado”, por otra parte, es temporalmente dependiente. Cuando decimos “tal o cual enunciado está confirmado en un alto grado por las observaciones” debemos agregar luego: “en tal y cual momento”. Este es el concepto pragmático de grados de confirmación. Puede ser ahora brevemente resumido el resultado de estas consideraciones: a) La cuestión de la definición de *verdad* debe ser claramente distinguida de la cuestión del criterio de *confirmación*. b) En conexión con la confirmación han de ser llevadas a cabo dos operaciones diferentes: la formulación de una observación y la confrontación de enunciados entre sí; especialmente, no debemos perder de vista la primera operación (Carnap, 1936: 119).

Sin embargo, en estas afirmaciones de Carnap se muestra el dualismo sujeto/objeto existente en los Positivistas Lógicos, en el cual la verdad es un término temporalmente independiente de los procesos de verificación o confirmación, la verdad se ‘descubre’. Muy diferente de este planteamiento es el de James que explica el conocimiento como un proceso continuo, sin ningún tipo de separación. Para él en el universo de los hechos concretos, que es el que le interesa, no pueden estar separados los *comos* y los *ques*. De ahí que James sí

afirme que nuestras verdades de hoy, pueden no serlo mañana, como hemos mencionado antes. Para James la verdad no es una propiedad semántica de los enunciados que depende de cómo sea el mundo. Él se ocupa de elaborar una teoría genética de la verdad, es decir, de cómo se llega a obtener una verdad, con lo cual estamos en una situación epistémica donde son los sujetos los que ponen a prueba sus ideas y cuando estas funcionan nos conducen, nos sirven de transición entre una ideas u otras, entonces estas ideas se verifican, lo que quiere decir que funcionan, son buenas y para el sujeto epistémico funcionan hasta que alguna experiencia nos hace reconsiderarla. En este sentido James no confunde verdad con confirmación o verificación porque la idea que se verifica es la idea verdadera. Pero James no admitiría que la idea es verdadera con anterioridad a su verificación, ‘temporalmente independiente’, como es el caso de los Positivistas Lógicos. En James no se trata de que la verdad se entienda como verificación o confirmación, sino que no puede entenderse fuera de los procesos de verificación, como hemos tratado de mostrar.

Expuesta nuestra posición sobre la verificabilidad en William James, para cerrar este capítulo nos ocuparemos de analizar la verdad absoluta como noción reguladora de una verdad potencial mejor. Nos parece pertinente su inclusión porque: (1) es otro aspecto presente en la doctrina de la verdad aportada por James; (2) este tema al ser analizado por otros autores ha dado origen a distintas controversias en las interpretaciones ofrecidas; y, (3) por considerar que será relevante para la comprensión del apartado ‘Hecho y realidad’ que estudiaremos en el último capítulo, en comparación con los planteamientos de Schiller.

## **2.4. Verdad absoluta como noción reguladora de una verdad potencial mejor**

Otro elemento importante que aparece en la explicación que ofrece James sobre la concepción de la verdad según el pragmatismo, que, a pesar de no considerarlo fundamental, no queremos pasarlo por alto debido a las críticas y controversias de las que ha sido objeto, es su interpretación sobre la verdad absoluta como ese punto ideal de convergencia de las verdades temporales o verdades a medias de las que él habla. Como podemos advertir, James establece una diferencia entre verdad absoluta –lo ‘absolutamente’ verdadero– y lo que él denomina ‘verdades a medias’ (half-truths), que a continuación analizamos.

James, a pesar del falibilismo que caracteriza su explicación del proceso cognoscitivo, parece estar de acuerdo con la idea de una ‘verdad absoluta’ que nunca podrá ser alterada, y la presenta como un ideal de convergencia de las verdades a medias. Las verdades a medias o verdades temporales para James serían aquellas relativas a la experiencia alcanzada en un momento determinado; las que podemos obtener hoy, pero mañana debemos estar dispuestos a llamarlas falsedad, según el mismo explica. La verdad absoluta, en caso de obtenerse algún día, cumpliría una función reguladora que podría juzgar y regular los hechos del pasado que fueron considerados verdaderos y, que, a la luz de las nuevas experiencias, pueden considerarse falsos. Expresamente dice lo siguiente:

Lo ‘absolutamente’ verdadero, es decir, lo que ninguna experiencia ulterior alterará nunca, es ese punto ideal hacia el

que nos imaginamos que convergerán algún día todas nuestras verdades temporales. Equivale al hombre perfectamente sabio y a la experiencia absolutamente completa; y si estos ideales se realizan algún día, se realizarán conjuntamente [...] El presente proyecta una luz retrospectiva sobre los procesos previos del mundo. Pueden éstos haber sido procesos verdaderos para los que participaron en ellos. No lo son para quien conoce las ulteriores revelaciones de la historia [...] Esta noción reguladora de una verdad potencial mejor, se establecerá más tarde, posiblemente se establecerá algún día con carácter absoluto y con poderes de legislación retroactiva, y volverá su rostro como todas las nociones pragmatistas, hacia los hechos concretos y hacia el futuro. Como todas las verdades a medias, la verdad absoluta tendrá que hacerse, y ha de ser hecha como una relación incidental al desarrollo de una masa de experiencias de verificación a las que contribuyeron con su cuota las ideas semiverdaderas (James, 2002: 142 y 143).

Esta idea de la verdad ‘absoluta’ la podríamos considerar muy parecida a la idea de la verdad de Peirce cuando manifiesta que debe ser el acuerdo, la opinión final a la que se debe llegar, una meta que debe ser perseguida por los investigadores. Así para Peirce “[l]a opinión que está fatalmente prescrito que sea al fin abrazada por todos los que investigan, es lo que entendemos por la verdad, y el objeto representado en esta opinión es lo real. Esta es la manera como yo explicaría la realidad”. (Peirce, 1971: 84).

Ahora bien, consideramos que existen diferencias fundamentales entre lo expuesto por James y lo expresado por Peirce sobre este asunto. La noción reguladora de una verdad potencial mejor de Peirce parece ser más cientifista que la de James y, en última instancia parece apuntar a un realismo de corte metafísico, no muy diferente del defendido por el esencialismo racionalista, al identificar la verdad con la opinión final *predestinada* de los investigadores. Para

Peirce la verdad únicamente podría ser el resultado de la investigación llevada lo suficientemente lejos, y no depende de cómo pueda pensar efectivamente cualquier sujeto concreto; la indagación científica nos arrastra a una meta preordenada, a la opinión predestinada de la cual el ser humano no puede escapar.

La diferencia básica la encontramos en el concepto de realidad que manejan ambos autores. Para Peirce la realidad de lo que es real depende del hecho real de que la investigación está destinada a conducir a la postre a una creencia en ella<sup>121</sup>. A diferencia de James para el cual, a pesar de ser consciente de la existencia de un mundo independiente, la realidad es plástica porque depende de nuestros intereses advertirla, y poner el énfasis en uno u otro asunto; nosotros en buena medida constituimos la realidad con nuestro concurso, somos co-creadores de esa realidad, idea que no parece advertirse en el concepto de realidad ofrecido por Peirce. En consecuencia la verdad en James *se hace*, se construye; no así en Peirce, ya que en virtud de su opinión acerca de la realidad, para éste generalmente la investigación científica acaba por decir lo que estaba preestablecido, pues la investigación científica nos dirige a una meta de la cual no podemos escapar<sup>122</sup>, y todo ello hace que su explicación sea muy diferente del

---

<sup>121</sup> Cfr. Peirce, C., *Ob. cit.*, 1971, p. 85.

<sup>122</sup> Para este punto resulta esclarecedor el análisis que realiza Thayer acerca de cómo es concebida la realidad por Peirce. Este autor insiste en las palabras de Peirce de su artículo “La fijación de la creencia” donde Peirce afirma que el pensamiento científico estaba basado en la hipótesis de la existencia de ‘cosas reales, cuyas características son enteramente independientes de nuestra opinión acerca de ellas’. Peirce tenía establecido que nuestra concepción de la realidad, nuestra posición al interpretar lo que es real, está además fijada por la comunidad de pensadores e investigadores. Así pues, Peirce puede ser mal leído como estableciendo que nosotros, la comunidad de pensadores, creamos y determinamos la naturaleza de la realidad. Pero esto sería un fallo en la interpretación del pensamiento de Peirce; él insiste en que las cosas reales ‘fuerzan’ ellas mismas nuestra atención y su carácter no depende del pensamiento humano. En este sentido, el realismo de Peirce no se puede negar (Cfr. Thayer, *Meaning and Action. A critical History of Pragmatism*, 1984, p. 285).



planteamiento de James. Podríamos decir que la posición de James con respecto a la verdad se identifica con la *interpretación activista* que propone Susan Haack, referida a la contribución que hacemos al formular los juicios verdaderos, cuando afirma que “[...] un sentido en el que incluso las verdades a largo plazo son hechas por nosotros es que nuestra actividad, nuestra contribución en la forma de la construcción de un esquema de clasificación, es un ingrediente tan esencial como la contribución de la realidad. Esto es por lo que yo llamo a esta la interpretación ‘activista’” (Haack, 1984: 274).

En razón de esta distinción entre James y Peirce, que consideramos fundamental, al interpretar la idea de la verdad como ‘opinión final’, no estamos de acuerdo con la crítica que hace Putnam a James en su texto *El pragmatismo. Un debate abierto*, al decir “no encuentro satisfactoria la idea de la ‘opinión final’ que James rescata de Peirce” (Putnam, 1999: 26), y luego a través de una nota expresa:

Considero un error del pragmatismo identificar a la verdad con la opinión final, es decir, la opinión hacia la cual convergemos a largo plazo. Rechazo la ‘teoría de la verdad’ del pragmatismo porque tiene consecuencias irracionales: la verdad respecto del pasado, por ejemplo, resulta dependiente de lo que acaecerá en el futuro (o de cómo será la opinión en el futuro), y esto me parece inaceptable (Ibídem, p. 41).

Si examinamos el planteamiento de Putnam, a primera vista, parece plausible la crítica que hace a Peirce y James en relación a que la verdad de un hecho

pasado va a depender de las opiniones que se den al respecto en el futuro; especialmente, cuando sabemos que tales creencias en las circunstancias dadas de ese momento pasado, en ese contexto eran ciertas, válidas y resolvían las dudas en esa época particular, ya que no dependían de los acontecimientos o de las opiniones futuras, porque, si ese fuera el caso, eso sería como quedarnos sin verdades y entonces cada verdad del presente dependería de lo que sucediera en el futuro. Tal planteamiento como expresa Putnam parece inaceptable; para éste no hay una noción de verdad, en cualquier área del saber, que escape totalmente a la posibilidad de justificación, solo existen situaciones epistemológicas mejores y peores en lo que respecta a determinadas afirmaciones<sup>123</sup>. Ahora bien, como hemos advertido, si bien es cierto que James habla de ‘verdad absoluta’ lo hace más bien como un ideal, y no en los términos en los cuales se expresa Peirce como un ‘destino’, como la ‘opinión final’ del cual no podemos escapar.

Además, no se trata de que James niegue la verdad de los juicios del pasado, no se trata de un grado de antirrealismo acerca del pasado por parte de dicho autor como le acusa Putnam, en el cual el valor de verdad de todo enunciado acerca del pasado va a depender de lo que ocurra en el futuro, aunque algunos pasajes de James pueden dar pie a esta interpretación, como el siguiente texto de *Pragmatismo*:

“La astronomía ptolomeica, el espacio euclidiano, la lógica aristotélica, la metafísica escolástica fueron convenientes durante siglos, pero la experiencia humana ha sobrepasado

---

<sup>123</sup> Cfr. Putnam, *Realism with a human face*. 1990, p. 8.

aquellos límites y ahora consideramos que estas cosas son solo relativamente verdaderas o ciertas dentro de aquellos límites de la experiencia. ‘Absolutamente’ son falsas, pues sabemos que aquellos límites eran casuales y podrían haber sido transcendidos por teóricos de aquel tiempo lo mismo que lo han sido por teóricos del presente” (James: 2002, 143).

A nuestro juicio, y en razón de lo explicado al inicio de este apartado, y teniendo en cuenta el concepto de realidad y de verdad que maneja James, no podemos darle la razón a Putnam en su crítica a James sobre los enunciados acerca del pasado, porque la realidad y la verdad para James son mutables<sup>124</sup>. En cambio para Putnam la realidad parece ser totalmente independiente de lo que nosotros podamos decir o saber de ella, acercándose más al punto de vista cientificista de Peirce que al humanista de James. Reiteramos, para James la realidad es independiente pero nosotros ayudamos a construirla. Éste afirma, desde un punto de vista pluralista, que el mundo real en lugar de ser completo ‘eternamente’, puede ser eternamente incompleto y en todo tiempo sujeto a adición o pérdida; en este sentido el universo no está completo y acabado, y forma parte de nosotros poder cambiarlo. Aunque James “admite que puede llegar un día en que la unión total de un conocedor, un origen y un Universo consolidado en cada aspecto concebible sea la más aceptable de todas las hipótesis” (James, 2002: 106), entretanto, debemos manejarnos con la hipótesis de un mundo

---

<sup>124</sup> Hemos resaltado en el trabajo que una de las premisas fundamentales que debemos tomar en consideración para comprender la noción de verdad en James, además de la máxima pragmática, es la concepción instrumental de la verdad, entendida la verdad como un instrumento para la acción y no como un fin en sí misma.

imperfectamente unificado, y quizá destinado a permanecer así. Y en esta última hipótesis pone el énfasis James.

En un artículo escrito conjuntamente con Ruth Putnam, Putnam en relación con este asunto, nos explica que James parece también aceptar la idea peirceana de verdad como ‘verdad absoluta’ o la ‘opinión final’; ahora bien, con una interpretación más acorde con nuestro modo de pensar, nos dice que James acepta esta noción apenas como un ideal regulador, ideal que corresponde al hombre ‘completamente sabio’, y a la experiencia ‘absolutamente completa’<sup>125</sup>. Según nuestro parecer, para James la verdad absoluta es ‘humanamente’ inalcanzable, pues la verdad no escapa de lo que los humanos pueden verificar o descubrir. Aún más, los Putnam señalan que el propio pluralismo de James lo llevó eventualmente a rechazar la idea de que toda la verdad debe ser coherente con un sistema final<sup>126</sup>. Queremos destacar esta interpretación que nos ofrecen los Putnam en este ensayo sobre la verdad absoluta en James porque nos permite visualizar mejor la diferencia con Peirce en relación con su concepción acerca de ésta, y justificar nuestra posición con respecto a los planteamientos de Hilary Putnam sobre el mismo asunto en otros escritos suyos.

Ahora bien, H. Putnam, en su texto *Pragmatismo: un debate abierto*, reconoce que:

James aclara la forma en que todo lo que está ‘destinado’ a ser pensado no está rigurosamente predeterminado; la doctrina

---

<sup>125</sup> Cfr. Putnam, H. y Putnam, R., “William James’s Ideas”, en: Putnam H., *Ob. Cit.*, 1990, p. 221.

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 223.

jamesiana, según la cual nosotros mismos contribuimos a determinar aquello que se tornará ‘coercitivo en las confrontaciones del pensamiento’, está, sin duda alguna, presente en el ensayo. Asimismo, en *Pragmatism*, la verdad, en este sentido se transforma en una ‘noción reguladora’, y no en algo que estemos seguros de obtener (Putnam, 1999: 41).

Como podemos observar de manera implícita Putnam nos muestra la diferencia que estamos resaltando entre Peirce y James, al mencionar que para James la verdad (absoluta) sería, en todo caso, una ‘noción reguladora’, por lo tanto, no es algo que ‘estemos seguros de obtener’, y aquí radica la diferencia fundamental entre ambos autores en relación con este asunto, a nuestro juicio. Y por ello resulta aún más difícil explicar la razón de su crítica en contra de James. Tales críticas solo parecen entenderse si Putnam interpreta la verdad como estática, inmutable, independiente de toda contribución humana, al igual que la realidad, como ya se ha dicho; esta última concepción de la verdad resulta, pues, muy distinta a la opinión de James sobre la verdad y la realidad, y parece ser exactamente aquello a lo que James se opone a lo largo de todo su pensamiento. En todo caso, para James la realidad sobre el pasado sería inmutable, no así las verdades sobre el pasado que pueden ser cambiadas, dependientes de las nuevas evidencias encontradas que tendrán efecto sobre nuestras acciones.

A nuestro entender James, igual que Putnam, acepta la realidad de los hechos del pasado como cosas que sucedieron realmente y la verdad sobre tales hechos; por ejemplo, en el caso de la explicación ptolomeica de que la Tierra era el centro del universo, en ese momento de la historia tal afirmación era ‘verdadera’, bajo los límites propios del conocimiento de esa época. Luego a través de experiencias

humanas posteriores tales límites fueron superados, y es ahora que podemos mirar hacia atrás y afirmar que tal juicio no era verdadero. Como hacíamos referencia al inicio de este apartado, James explica que los procesos previos del mundo pueden haber sido verdaderos para los que fueron partícipes de ellos; pero no lo son para quien conoce las ulteriores revelaciones de la historia<sup>127</sup>. No obstante, James lo que trata de explicar es el caso de que una verdad cambie a partir de nuevas evidencias, al poner el énfasis en las medias verdades y no en establecer el acuerdo final como un requisito imperioso de verdad. Por tanto, no hay una meta predestinada, de lo que se trata es que de haber una meta final o definitiva esta también tendría que conseguirse a través de las medias verdades, con las distintas aportaciones del ser humano.

Más aún, y para afianzar nuestra posición, podemos decir que si observamos con detenimiento la cita de James en la cual explica su noción de ‘verdad absoluta’ al inicio de este apartado, éste menciona el adverbio “absolutamente” entre comillas, es decir, da a entender lo poco o nada probable que puede ser que suceda tal acontecimiento “que ninguna experiencia ulterior alterará nunca” James lo presenta como un ideal, no como algo de lo que tengamos la seguridad de conseguir, como señalábamos antes. Se podría pensar que al hablar James de lo ‘absolutamente’ verdadero, lo hace en el sentido que explica el significado de la palabra ‘Uno’, cuando al tratar el problema si el mundo en el fondo es Uno o Múltiple, se pregunta:

---

<sup>127</sup> Supra p. 125.

¿no es claro [...] que cuando usamos un adjetivo como ‘Uno’ en forma absoluta y abstracta, su significado es tan vago y vacío que en realidad no importa mucho si lo afirmamos o lo negamos? [...] lo primero que ustedes deben preguntarse es qué cosa precisa quieren significar prácticamente con su ‘Uno’ al llamar ‘Uno’ al universo (James, 1898, en: Kurtz, 1972: 125).

Esto mismo puede decirse en el caso de la verdad al considerarse de manera ‘absoluta’, su significado es tan vacío que no importa negarla o afirmarla; y por eso James le da cabida a esa posibilidad como un ideal; pero en realidad lo importante es el valor en efectivo que ésta pueda tener. Además, en virtud del afán conciliatorio de James<sup>128</sup> no es de extrañar que no cierre tal posibilidad, aún dado lo poco probable que pueda ser; y más aún debido a la gran influencia de Peirce en su pensamiento. James también habla del ‘hombre perfectamente sabio’ y la ‘experiencia absolutamente completa’, pero tales expresiones son tan frágiles y delicadas como resbaladizas. Si nos basamos en las nociones de ‘experiencia’, ‘realidad’, ‘conocimiento’ aportadas por James advertimos que la idea de verdad absoluta como ‘noción reguladora de una verdad potencial mejor’ tiene como máximo ese mismo efecto práctico regulador sobre las verdades pasadas, a medida que nuevas experiencias nos llevan a formular nuevas verdades, pero no debe ser entendida de una forma demasiado literal en su acepción de verdad absoluta, final y definitiva, todo lo más debe entenderse como ese ideal tenue y evanescente que puede ser alcanzado ‘nos imaginamos’ ‘algún día’. En este sentido estamos de acuerdo con Castillo cuando nos dice: “No es que toda verdad

---

<sup>128</sup> Con respecto a esta idea nos dice Paul Kurtz: “James [...] tuvo una profunda humanidad intelectual, y vio con tolerancia una amplia variedad de ideas” (Kurtz, 1972: 111).

deba encajar finalmente en un sistema ideal, acabado. James no niega ese ideal, pero da a entender que también es demasiado vacío y formal para guiar el encaje de las creencias con el mundo em-pírico [sic]” (Castillo, 1997: 109).

Según nuestro criterio, cuando James habla de la verdad absoluta se refiere más a su modo de plantearla en su escrito “¿Existe la ‘conciencia’?” de 1904, al explicar que si el mundo se terminara en este momento y lugar, permanecería entonces la verdad absoluta y objetiva porque sería ‘la última palabra’, porque no habría quien la criticara, ni nadie que opusiera el pensamiento de ella a la realidad indicada<sup>129</sup>. Según nuestro criterio, los términos en los que aquí se refiere James a la verdad absoluta son muy parecidos a los de Schiller sobre este tema, cuando afirma:

podemos concebir una realización ideal de la construcción de la verdad en la consecución de una situación que no produjera ninguna pregunta y, de tal modo, que no inspirara a nadie la intención de rehacerla; a tal ideal se le puede conceder el nombre de verdad absoluta (Schiller, 2011: 124).

Al igual que James, Schiller en este texto establece la verdad absoluta como un ideal, muy poco probable de alcanzar; y, en ningún modo como un destino como lo hace Peirce.

---

<sup>129</sup> Cfr. James, “¿Existe la conciencia?”, en: Kurtz, *Filosofía norteamericana en el siglo XX*, 1972, p. 163.



Debemos tener claro que James antes de expresar su idea sobre ‘la verdad absoluta’ había establecido que “[l]a experiencia [...] tiene modos de *sobrepasar sus límites* y de hacernos corregir nuestras actuales fórmulas”. Después finaliza el párrafo afirmando “tendremos que vivir hoy con arreglo a la verdad que podamos obtener hoy y estar dispuestos a llamarla falsedad mañana”, lo que pone en evidencia el carácter falible de nuestro conocimiento, el cual destaca James desde sus primeros planteamientos. Y reitera que la realidad significa realidad experimentable y que está continuamente en proceso de mutación, que podría ir hacia una meta definitiva, pero, por el camino, debe incorporar todas esas medias verdades producto de la contribución humana, de ahí su característica de plasticidad; enfatizamos que, para James, la característica fundamental de nuestra experiencia es que consiste tanto en un proceso de cambio como en un proceso de conservación.

A nuestro modo de ver, lo principal o lo más importante que James nos quiere transmitir con la idea expresada en la cita anterior es que, aún con el ideal de una ‘verdad absoluta’ –sea este tan poco probable como para llegar a existir– la verdad absoluta debe *hacerse*, y debe hacerse con el conjunto de verdades previas o ‘semi-verdades’ como él las denomina. Es decir, el punto de énfasis de James es que así como las verdades temporales se hacen en el curso de la experiencia y de los procesos de verificación, la verdad absoluta, si se llegara a dar algún día, también deberá hacerse con la contribución aportada por las verdades a medias, y en este proceso están presentes también los intereses prácticos y personales del ser humano.

Por otro lado, debemos hacer alusión al análisis realizado por Susan Haack sobre este tema en su artículo “Can James’s Theory of Truth be Made More Satisfactory?” Al final de este artículo manifiesta su acuerdo con la idea de James de que hay una esencial contribución humana incluso en la verdad a largo plazo, término de origen peirceano con el que ella se refiere a la ‘verdad absoluta’ de James seguramente para destacar el elemento de influencia peirceana en esta noción de verdad absoluta de James. Planteamiento con el cual estamos plenamente de acuerdo y reafirma lo dicho párrafos anteriores, al explicar que el énfasis de James al hablar de ‘verdad absoluta’ está, en el caso de que llegara a existir, en que debe *hacerse* igual que las medias-verdades, es decir, ninguno de los dos tipos de verdades escapen de nuestra contribución. Ahora bien, no obstante nuestro acuerdo con esta conclusión de Haack tenemos nuestras reservas con respecto a las dos concepciones de la verdad que atribuye a James al comienzo del mencionado artículo, y que las presenta como dos tendencias opuestas en su pensamiento. Estas tesis son:

Tesis 1: (a) La verdad se descubre; (b) un juicio una vez que se descubre que es verdad, es siempre verdadero.

Tesis 2: (a) La verdad se hace; (b) juicios que anteriormente no eran verdaderos, se vuelven verdaderos.

Si bien es cierto que puede interpretarse la aceptación de James de la verdad como copia como una afirmación de la primera tesis, cuando señala que “la

noción más popular es que una idea verdadera debe copiar su realidad [...]. Nuestras ideas verdaderas de las cosas sensibles reproducen a éstas, sin duda alguna” (James, 2002: 130), no podemos asentir que la verdad tal como es entendida por James se ‘descubre’ y una vez descubierta es verdadera para siempre, y ello en virtud del concepto de realidad que maneja James desde sus primeros escritos. En 1884 explicaba James en su artículo “La función del conocer” que las ‘realidades’ existen independientemente de la sensación mediante la cual se da su conocimiento, pero lo que garantiza que llamemos realidad<sup>130</sup> a algo vamos a ser nosotros mismos, pues no solo “las realidades son exclusivamente lo que son ‘como conocidas’” (James, 2002: 49) sino también “somos aquí los críticos y hallaremos aligerada nuestra carga si se nos permite tomar la realidad de este modo relativo y provisional” (James, 1974: 47). Para James la realidad está haciéndose constantemente y espera del futuro parte de su estructura, pues se está creando temporalmente día a día.

Por lo tanto, James entiende la realidad de esta manera tan plástica y amplia, al incluir dentro de ella, además de los hechos concretos, las relaciones y, muy importante, todo el cuerpo de verdades que ya tenemos en nuestra posesión. James, por otra parte, le concede un papel activo y fundamental al sujeto cognoscente en la creación del conocimiento sobre la realidad, y en consecuencia las verdades para él no son simplemente descubiertas, sino que se hacen verdaderas en el proceso de ser conocidas, y por tanto pueden ser verdaderas hoy y mañana no serlo pero no de una manera relativista, dependiente de los antojos

---

<sup>130</sup> Véase el apartado “Conocimiento, realidad y experiencia”, p. 47.

de un sujeto conocedor, sino de una experiencia que amplía los límites conocidos hasta el momento, obligando a reformular, revisar o corregir lo que hasta el momento presente había funcionado como una verdad que nada la había hecho ponerla en cuestión.

Al decir la ‘idea verdadera debe copiar su realidad’, en esa ‘realidad a copiar’ está presente la contribución humana. Por tanto, no estamos completamente de acuerdo con la formulación de Haack cuando afirma que “[...] a medida que aprendemos acerca del mundo descubrimos verdades que ya eran verdaderas antes de que las descubriéramos” porque deja un resquicio a la existencia de verdades *ante rem*, que James siempre combatió; aunque sí, comprendemos esta manera de presentar por su parte la disyuntiva entre el carácter ‘eterno’ y no relativo de la verdad y su continua construcción, pues es un problema real y una crítica que se le puede hacer a la concepción de la verdad de James, y que Haack trata de resolver. Sin embargo, el humanismo característico del pensamiento de James nos hace dudar de esa afirmación de Haack, pues para él la verdad no es independiente de los seres humanos. Ahora bien, no obstante hacer esta observación debemos mencionar lo que creemos es la justificación de Haack para hacer tal interpretación de que la verdad se descubre en James. A nuestro criterio la autora quiere destacar que para James también hay una realidad independiente, apuntando a ese elemento que también estaría presente en la idea de verdad independiente y ‘eterna’, aunque nuestro interés sea como nosotros afectamos la realidad. De esta manera, Haack estaría conjurando la sombra del relativismo en los planteamientos de James. Esta manera de conciliar las dos tesis a las que ella

se refería en el pensamiento de James aparecen condensadas en la siguiente cita de su artículo ya mencionado:

Considero ahora, la pregunta si era verdad que había océanos antes de que hubiera personas (por lo tanto, antes de que hubiera lenguaje). Algún simpatizante con el ‘activismo’ jamesiano podría responder como sigue: sea t digamos 100 años antes de que hubiera gente. El enunciado ‘Ahora hay océanos’ no existía, y por lo tanto no era verdadero en t. Este es un sentido en el cual la verdad crece. Sin embargo, el enunciado ‘Había océanos en t’ es ahora verdadero. Este es un sentido en el cual la verdad es eterna (Haack, 1984: 275)<sup>131</sup>.

Reiteramos que a nuestro parecer, Susan Haack trata de conciliar, lo que ella denomina la posición confirmacionista (la verdad se descubre) y la posición activista (la verdad se hace) en James a fin de hacer frente a las críticas que tachan de relativista a James. Nosotros le concedemos a Haack la razón al considerar que para James en efecto hay una realidad que es independiente, pero su énfasis siempre está en como nosotros afectamos esa realidad y *hacemos* la verdad.

---

<sup>131</sup> Esto que se pregunta Susan Haack, a nuestro entender, es lo mismo que se planteó Ayer en su libro *The Origins Of Pragmatism* al hablar del ejemplo ofrecido por James de la constelación de la ‘Osa Mayor’. Ayer explica que James “admite que normalmente se dice que las estrellas que conforman esta constelación eran siete en total antes de que se contaran, y que su claro parecido a un animal siempre estaba realmente allí, si alguien alguna vez observara el hecho o no. Pero entonces él va a preguntar que se entiende por ‘esta proyección en la eternidad pasada de recientes modos humanos de pensar’. ¿Somos nosotros los que decimos que estas estrellas eran ‘explícitamente siete, explícitamente parecidas a un oso antes que apareciera un testigo humano’? Su respuesta es: no explícitamente, pero implícitamente. No explícitamente, porque no hay sujeto aquí para su verdad o falsedad hasta que la pregunta de el número y la apariencia de las estrellas es efectivamente planteada. Implícitamente, porque una vez que se plantea la cuestión, ‘las propias estrellas dictan el resultado’. Por lo tanto, el hecho se puede decir que ‘pre-existe virtualmente’ en el sentido de que si alguna vez la cuestión de su existencia debía ser planteada, él determinaría la respuesta” (Ayer, 1968: 204). Estas ideas de James sobre una verdad ‘eterna’ serán analizadas también en el último capítulo al comparar sus planteamientos con los de Schiller sobre este asunto.

También queremos traer a colación en este apartado lo que consideramos una crítica a los planteamientos de James sobre la verdad llevada a cabo por Faerna, que parece indicar que James no tuvo en cuenta el elemento del acuerdo comunitario, presente en Peirce, en términos del consenso definitivo que debe haber entre todos los investigadores, esto es, el acuerdo final de todos los que investigan al cual hacíamos referencia, al mencionar lo siguiente:

Cuando James hizo notar que nunca habríamos acuñado el nombre colectivo ‘ideas verdaderas’ ni le habríamos asociado una connotación positiva de no haber sido por sus efectos en la experiencia del sujeto [...] olvidó añadir que tampoco lo habríamos hecho si nunca hubiéramos sentido la necesidad de ponernos de acuerdo sobre lo que se debe creer (Faerna, 2001: 181)

Es decir, según Faerna, James se quedó corto en su explicación de la verdad, ya que éste debió llegar a establecer, al igual que Peirce, ese acuerdo final de la comunidad de investigadores como un requisito imperioso de la verdad. Esta convicción es la que resalta Faerna de Peirce en sus planteamientos:

La caracterización peirceana de la verdad como aquella creencia que está destinada a obtener el acuerdo final por parte de la ‘comunidad de investigadores’; tal creencia será, por descripción, universal e irrevocable, y así los hechos creídos en ella habrán de ser, sin más, los hechos. Esta solución es la única que permite conciliar el ideal de una verdad objetiva con la perspectiva impuesta por el punto de vista inmanente: la verdad [...] solo podrá predicarse de aquellas creencias que hayan

alcanzado un *consenso definitivo* entre todos los investigadores racionales, cuando su 'eficacia práctica' ya no sea un dato de mi experiencia o de la tuya sino de la que compartiría la comunidad de un modo ya indefinido (Faerna, 2001:181).

Debemos reconocerle a Faerna su análisis sobre el punto de vista inmanente de la verdad en los pragmatistas, al considerar éstos que la verdad se enuncia a partir de una propiedad de la creencia misma y no 'fuera' de la creencia como lo hace el punto de vista trascendente; y también el haber destacado y valorado la opinión de Peirce sobre la verdad como acuerdo comunitario para hacer una defensa del punto de vista pragmatista. Ahora bien, en relación con la crítica a James, antes mencionada, no nos parece acertada por los siguientes motivos:

a) Si bien James no habla de consenso definitivo entre los investigadores, porque su humanismo y el falibilismo con respecto al conocimiento, como ya hemos expresado, no le permite a James hablar del conocimiento como definitivo o como un destino del cual no se puede escapar, sí pone de relieve el hecho de un punto *ideal* al que convergerán algún día todas nuestras verdades temporales, nuestras medias verdades; y es precisamente en estas verdades a medias en las que James pone el acento, como se dijo antes.

b) Ese cúmulo de verdades pasadas que han sido elaboradas por el hombre en su acción de tejer, de relacionar, de tender puentes, en ese proceso de *hacer* la verdad, de casar el hecho nuevo con una masa de experiencias verificadas, ese depósito de verdades pasadas, pues, no se puede dar a nuestro juicio sin un

acuerdo previo entre las viejas verdades y la nueva experiencia, donde los seres humanos juegan un papel primordial, pues tal y como lo expresa James:

he insistido en el hecho de que la verdad está hecha en gran parte de otras verdades previas. Las creencias de los hombres en cualquier tiempo constituyen una experiencia *fundada*. Pues las creencias son, en sí mismas, partes de la suma total de la experiencia del mundo y llegan a ser, por lo tanto, la materia sobre la que se asientan o fundan para las operaciones del día siguiente (James, 2002: 143).

En este texto parece implícito la existencia de un acuerdo, en el planteamiento ofrecido por James sobre la verdad. En este sentido señala James al hacer referencia al sentido común: “*nuestros modos fundamentales de pensar sobre las cosas son descubrimientos llevados a cabo por remotos antepasados que lograron conservarse a través de la experiencia de los tiempos ulteriores*”<sup>132</sup> (James: 2002, 114). Si las nuevas verdades son el resultado de nuevas experiencias y viejas verdades que lograron conservarse, para poder lograr tal conservación los seres humanos tuvieron que ponerse de acuerdo sobre lo que se debía creer.

---

<sup>132</sup> Aún más, en ese mismo capítulo sobre “El pragmatismo y el sentido común” James dice explícitamente: “Hemos visto que tenemos razón para sospechar que a pesar de su venerabilidad, de su uso universal y de encontrarse en íntima compenetración con la estructura del lenguaje, sus categorías pueden ser, después de todo, una colección de hipótesis extraordinariamente fecundas (descubiertas históricamente o inventadas por individuos, pero gradualmente comunicadas y utilizadas por todo el mundo), y mediante las cuales *nuestros antepasados*, desde tiempo inmemorial, *han unificado* y puesto en orden la discontinuidad de sus experiencias inmediatas [...]” (James, 2002:125. Las cursivas son nuestras).



Además James en su conferencia “Lo uno y lo múltiple” nos habla de un punto de vista sistemático:

“[s]on innumerables las clases de conexión que las cosas especiales tienen con otras también especiales y el *ensemble* o conjunto de cualquiera de estas conexiones forma una especie de *sistema* mediante el cual las cosas se relacionan. Así, los hombres están relacionados en una vasta red de *conocimientos*”. (James, 2002: 93).

Nos preguntamos ¿se puede hablar de sistema, de red de conocimientos sin un acuerdo previo? La respuesta parece obvia. Por todo lo expuesto no estamos de acuerdo con la crítica de Faerna sobre que James olvidó añadir a la verdad la necesidad de ponernos de acuerdo; la consideramos implícita en sus planteamientos como creemos haber mostrado. Como podemos advertir James sí establece un acuerdo, ahora bien tal acuerdo no se trata de un destino preestablecido. Manifestar el acuerdo en términos de requisito imperioso de la verdad es presuponer la concepción racionalista de la verdad tan criticada por James.

Ahora bien, expresados los planteamientos acerca de la verdad como proceso de verificación y sobre la noción de verdad absoluta en William James, pasamos a otro de los puntos fundamentales en su explicación de la verdad; o mejor dicho el otro pilar fundamental en su explicación de la verdad, a nuestro criterio: la conservación de las verdades pasadas. Esto le permitirá a James solventar algunos de los problemas propios de la verificación, como hemos sugerido, y a nuestro

juicio, también le permite corregir o mejorar la concepción correspondentista de la verdad al introducir el ingrediente de la conservación de las verdades pasadas o, lo que es lo mismo, la coherencia entre el cúmulo de verdades pasadas y los nuevos hechos que suceden, con lo cual James estaría defendiendo una posición coherentista de la verdad<sup>133</sup>.

---

<sup>133</sup> Supra p. 60.

## **Capítulo III**

### **Verdad como coherencia**



James nos ofrece una forma de concebir la verdad que posee una gran riqueza de elementos, entre otros podemos mencionar: la verificación, el conservadurismo, la instrumentalidad, la pluralidad, el humanismo o como guía de la experiencia. Consideramos básicos o pilares fundamentales de su doctrina de la verdad, como señalábamos en el capítulo I: a) la verdad como proceso de verificación, b) la conservación de verdades pasadas o coherencia y c) el humanismo. A continuación nos vamos a centrar en la explicación de James sobre la conservación de verdades pasadas o coherencia, y tratar de mostrar las razones que llevaron a este autor a introducir tal condición, su forma de concebirla, así como la posición más reciente de Davidson sobre este asunto comparándola con la de James; éste último consideramos que podría ser, en un sentido general, el predecesor de Davidson en su manera de entender la verdad como coherencia.

### **3.1. La importancia del concepto de actuación**

Lo primero que debemos recordar en el análisis de la verdad como coherencia de James es que tal elemento o requisito de la verdad lo introduce al explicar el concepto de *actuación*<sup>134</sup>. Cuando James nos dice que nuestras ideas verdaderas actúan, se refiere a esos dos elementos principales antes aludidos, la verificación y el conservadurismo. Sobre éste último nos dice que “la teoría debe mediar entre todas las verdades previas y determinadas experiencias nuevas”

---

<sup>134</sup> La cita de James sobre este aspecto se encuentra transcrita en el apartado 1.4 “Elementos característicos de la doctrina de la verdad en William James”, página 59.

(James, 2002: 139). Así tenemos, que James va a explicar la coherencia como esa conciliación que debe existir entre las viejas verdades y las nuevas, que ocasione un mínimo de trastornos y nos conduzca de manera expedita, transitable, en el curso de la experiencia, es decir, debe haber una ilación o conexión entre el cúmulo de verdades pasadas y las nuevas experiencias.

A nuestro modo de ver, y en esto estamos de acuerdo con la posición de Escorial al respecto<sup>135</sup>, James siente la necesidad de mejorar la teoría de la correspondencia sobre la verdad y considera la verificación insuficiente para explicarla. Intenta solventar de esta manera los problemas de toda posición verificacionista sobre la verdad<sup>136</sup> con el aspecto de la coherencia; y, a su vez, le permite hacerle frente a las críticas que lo consideran antirrealista. Como se ha mencionado antes, James trata de conciliar aspectos de la teoría de la correspondencia y de la teoría de la coherencia sobre la verdad imperantes en su época. Podemos decir que, en general, James siente una insatisfacción con respecto a tales teorías por no arrojar respuestas satisfactorias y, a nuestro modo de ver, trata de conjugarlas en su propuesta, como ya hemos mencionado.

---

<sup>135</sup> Cfr. Escorial, “La teoría de la verdad de William James”, 2002, p. 204.

<sup>136</sup> Por ejemplo al explicar la verificación en el Positivismo Lógico decíamos que ésta tenía lugar al contrastar nuestras proposiciones con los hechos observados; al conectar las sensaciones o percepciones del mundo con nuestras creencias, todo el énfasis recayó en las primeras y las consideraron justificaciones epistémicas. El problema que se plantea es que tal justificación parece depender de la conciencia, que no es sino otra creencia. De ahí que Echeverría plantee: “ya en el propio Círculo de Viena surgieron objeciones [...] contra la propia noción de verificación. Neurath y Hempel, por ejemplo, afirmaron que las proposiciones solo pueden ser confrontadas con otras proposiciones, y no con hechos [...]” (Echeverría, 1989: p. 18). Además, otro problema fundamental de la posición verificacionista es que a partir de los enunciados de observación no es posible afirmar o contrastar los enunciados generales, tales como las leyes y las teorías científicas. Para ampliar esta información remitimos al punto “Verificación para los positivistas lógicos”, página 82.

### **3.2. James, Schiller y Dewey: el énfasis en la conservación de verdades pasadas y la concepción instrumental de la verdad**

El proceso de preservación o conservación de creencias está íntimamente relacionado con la concepción instrumental de la verdad defendida y compartida por James, Schiller y Dewey, al decirnos que las ideas se hacen verdaderas cuando nos ayudan a entrar en conexión provechosa con otras partes de la experiencia. Estos autores no conciben la verdad como un fin en sí misma, por el solo deber de obtenerla; sino que la verdad está directamente relacionada con los fines y las necesidades de los seres humanos. En lo sucesivo intentaremos mostrar como dichos autores nos explican tal proceso de conservación de verdades pasadas, o la síntesis de hechos pasados y la conducción a otros nuevos. En general explican lo siguiente:

- El individuo está provisto de un cúmulo de verdades pasadas que hasta ese momento han cumplido bien con su función en la experiencia.
- Aparecen nuevos hechos o nuevas experiencias y surge la duda. Tal duda se puede traducir en una contradicción entre lo que hay y lo que se dice, o en observar hechos que no son compatibles entre sí, es decir, en el problema científico a resolver; se pone de manifiesto así lo que Peirce llamará ‘la irritación de la duda’.
- El individuo en virtud de su carácter conservador, tratará de resolver la ‘duda’ conservando la mayor parte de las creencias que ya poseía, primero intentará modificar la nueva idea, luego las creencias que ya poseía (éstas se resistirán en diversos grados).

- Hasta que surja una nueva idea que se pueda introducir o injertar en el cúmulo de verdades pasadas con un mínimo de conmoción.
- Y nos conduzca nuevamente de manera expedita y fluida en el mundo experiencial.<sup>137</sup>

La nueva idea servirá de intermediaria entre las verdades pasadas acumuladas y la nueva experiencia, al adaptar una a la otra de manera armoniosa establece relaciones ventajosas y cumple así su función de guía, de orientación en la experiencia; en otras palabras se ‘adecua’ a la realidad, entendida la adecuación con la realidad en el sentido jamesiano de ser guiado o como proceso de ser conducido, y de esta forma se considera verdadera.

A los fines de hacer visible y resaltar la influencia que ejercieron Schiller y Dewey en la forma de concebir James la verdad<sup>138</sup> nos parece pertinente traer a colación los textos en los cuales Schiller y Dewey nos describen su forma de entender la verdad de manera instrumental.

Schiller nos explica en el capítulo “la construcción de la verdad” de su libro *Studies in Humanism* que la verdad se construye:

mediante operaciones humanas sobre los datos de la experiencia humana. El conocimiento aumenta en alcance y fiabilidad por el funcionamiento exitoso, por la asimilación e incorporación de

---

<sup>137</sup> Cfr. James, *Ob. cit.*, 2002, p. 53.

<sup>138</sup> El propio James expresa: “Creo que nuestros pragmatistas contemporáneos, especialmente Schiller y Dewey, han dado la única explicación atendible sobre el asunto” (James, 2002: 129). Se refiere a la pregunta sobre la verdad. Y, además, en relación a Schiller nos comenta “[...] dado que su doctrina y la mía son idénticas, aunque en la exposición sigan direcciones diversas” (James, 1974: 267); James equipara, pues, su doctrina a la de Schiller.



nuevo material a través del cuerpo de conocimiento previamente existente. Estos “sistemas” están continuamente verificándose ellos mismos, probándose a sí mismos verdaderos mediante sus ‘consecuencias’, por su poder de asimilar, predecir y controlar ‘hechos’ nuevos. Pero el hecho nuevo no es solamente asimilado; también se transforma. La antigua verdad parece diferente a la nueva luz, y realmente cambia. Crece de manera más poderosa y eficiente [...] (Schiller, 2005: 194).

Schiller nos muestra y resalta en este texto como el antiguo cuerpo de verdades incorpora nuevas verdades sobre nuevos hechos, asimilando estos nuevos hechos, y combinándolos, generando nuevas verdades producto de la contribución humana.

De igual forma Dewey nos explica su manera de concebir la verdad de la siguiente forma:

‘Verdad’ significa, eso está claro, acuerdo, correspondencia entre la idea y el hecho, mas ¿qué significan, a su vez, ‘correspondencia’, ‘acuerdo’? [...] En el pragmatismo significan el poder directivo o conductor que tienen las ideas, en virtud del cual ‘nos sumergimos de nuevo en los particulares de la experiencia’ y, si con su ayuda establecemos aquella disposición y conexión entre objetos experimentados que la idea pretende, ésta queda verificada; es decir, se corresponde con las cosas con las que pretende cuadrar. Verdadera es la idea que funciona a la hora de conducirnos a lo que intenta decir. O también: ‘cualquier idea que nos transporte felizmente [...] Esta concepción presupone que las ideas son esencialmente intenciones (planes y métodos) y que lo que en última instancia pretenden, en cuanto que ideas, tiene un carácter *prospectivo*: ciertos cambios en las cosas previamente existentes (Dewey, 2000: 82).

Dewey enfatiza el carácter orientador de la verdad, su labor como proceso de conducción hacia lo agradable y satisfactorio y cumplir de esta manera plenamente con su función y, por supuesto, toma en consideración las modificaciones que se producen en las cosas como consecuencia de la acción de nuestras ideas consideradas como verdaderas. Esta última característica es un elemento en común entre los pragmatistas.

### **3.3. Relación entre el conservadurismo, el conocimiento y la realidad según James**

Además de la concepción instrumental de la verdad debemos prestar atención, para una mejor comprensión del elemento de la conservación de verdades pasadas o coherencia, a la forma de entender James el conocimiento. Así tenemos que la visión del conocimiento<sup>139</sup> que nos ofrece James, es que este nunca se nos da acabado en su totalidad, siempre vamos a tener un conocimiento incompleto en el que el conocimiento pasado juega un papel primordial. Al respecto James nos explica lo siguiente:

[...] nuestro conocimiento crece a trozos. Estos ‘trozos’ pueden ser grandes o pequeños, pero el conocimiento nunca se da completo, sino que siempre queda algo de lo que era el antiguo. Nuestras mentes, pues, crecen a ‘trozos’; como manchas, diríamos, y se extienden como las manchas. Pero las dejamos extenderse lo menos posible; conservando inalterados tanto

---

<sup>139</sup> Ver punto número 1.3 “Conocimiento, realidad y experiencia”.

nuestro antiguo conocimiento como muchos de nuestros prejuicios y creencias. Más que renovar, lo que hacemos es zurcir y remendar.

Las nuevas verdades son, pues, resultantes de nuevas experiencias y de viejas verdades combinadas que se modifican mutuamente.” (James, 2002: 112).

Podemos ver de qué manera esta forma de entender el conocimiento por parte de James lo lleva a considerar la verdad como el resultado de esa interacción entre las verdades pasadas y los nuevos hechos. Además, otro aspecto muy importante a considerar es que para James la realidad, igual que el conocimiento, no está hecha y completa desde la eternidad<sup>140</sup>, sino por el contrario se está haciendo y espera del futuro parte de su estructura. La realidad entendida de esta forma integra<sup>141</sup> los hechos concretos, los géneros abstractos y sus relaciones, y muy importante a los efectos de este apartado, el cuerpo de verdades que ya poseemos. Se muestra como en esta forma de concebir el conocimiento y la realidad juega un papel primordial el desempeño del ser humano como ser pensante. Todos estos elementos convergen en la noción de verdad dada por James, que consiste en que esta se *hace* en la experiencia a partir de viejas verdades. Es decir, la verdad es concebida como adición y no como duplicación, en la cual nuestras creencias compartidas ya verificadas constituyen un requisito imprescindible. Expresamente nos dice James:

---

<sup>140</sup> Nos comenta James: “Del lado pragmatista tenemos solamente una edición del universo inacabada, creciendo en toda clase de lugares, especialmente en aquellos en que actúan seres pensantes. Del lado racionalista tenemos un Universo con muchas ediciones, una edición real, o edición de lujo eternamente completa; y luego las varias ediciones finitas llenas de erratas, falsedades y mutiladas cada una a su manera” (James, 2002: 163).

<sup>141</sup> Ver página 54.

En nuestro ambiente actual flota la sospecha de que la superioridad de una de nuestras fórmulas sobre otras debe consistir no tanto en su ‘objetividad’ literal cuanto en sus cualidades subjetivas, es decir, su utilidad, su “elegancia” o su congruencia con nuestras creencias restantes [...] Concebimos la verdad en todas partes no como duplicación, sino como adición; no como construcción de copias internas de realidades ya completas, sino más bien como colaboración con realidades para ocasionar un resultado más claro (James, 1974: 89).

La verdad hecha en buena medida de otras verdades previas nos muestra que al ser humano se le da un gran margen de libertad en el proceso de conocer. El conocimiento humano se vuelve creador; la realidad es plástica. Lo que se dice acerca de la realidad va a depender de la perspectiva en que nos coloquemos, de los intereses en atender una cosa o la otra. Enfatiza James, “[...] no obstante lo fijos que puedan ser estos elementos de la realidad, todavía nos queda cierta libertad en nuestros contactos con ellos”. Por ejemplo nuestras sensaciones, es indudable que se hallan fuera de nuestro control, pero depende de nuestros intereses atenderlas, advertirlas, acentuarlas. Según la acentuación recaiga aquí o allá, resultarán fórmulas verdaderas completamente diferentes (James, 2002: 157). Estas ideas serán analizadas en detalle en la sección sobre el humanismo.

### **3.4. Conservación de verdades pasadas: condición o requisito**

Ahora bien, este elemento de la conservación de las verdades pasadas le va a permitir a James, a nuestro juicio, mejorar y corregir la teoría correspondentista de

la verdad, como ya hemos mencionado, y, a su vez, hacerle frente a las críticas que lo tachan de subjetivista<sup>142</sup> y antirrealista, al recalcar insistentemente que tenemos que ajustarnos al cúmulo de verdades pasadas ya existentes. Al respecto James nos ofrece innumerables pasajes que hacen visible tal énfasis, entre ellos tenemos:

La verdad en la ciencia es lo que nos da la máxima suma posible de satisfacciones, incluso de agrado, pero la congruencia con la verdad previa y con el hecho nuevo es siempre el requisito más imperioso (James, 2002: 139).

Otro texto sería:

El punto sobre el que quiero llamar la atención con más insistencia se refiere al papel que desempeñan las antiguas verdades. El no darse cuenta de ello es el origen de las injustas críticas que se han alzado contra el pragmatismo. Su influencia es absolutamente directiva. La lealtad a ellas es el primer principio, en la mayoría de los casos el único principio [...] (James, 2002: 54).

---

<sup>142</sup> Ruano hace una defensa de James sobre este asunto al afirmar: “[...] es inválida la calificación del pragmatismo como una forma de voluntarismo subjetivista. Presupone, muy al contrario, James (como lo hizo Peirce) la hipótesis realista [...] ‘Orientarse satisfactoriamente’ significa, en este sentido para James cumplir una condición fundamental, que es propiamente una restricción a dicho voluntarismo de la verdad y un garante también del realismo, que Russell no llegó a percibir en esta corriente de pensamiento. Tal condición puede resumirse así: la creencia justificada no podrá contradecir la realidad, siendo la ‘realidad’ no solo las cuestiones de hecho o existencias, las relaciones de ideas u operaciones del pensamiento, sino también el acervo variable de creencias compartidas por los miembros de una determinada comunidad, usuarios de un determinado lenguaje.” (Ruano, 2005: 69).

James nos quiere resaltar que la verdad concebida por el pragmatista está vinculada con la realidad objetiva y con las verdades que ya poseemos, que no es solo una cuestión de conveniencia<sup>143</sup>, o de que cualquier cosa agradable es verdadera, como se le acusa. Asimismo, tenemos que Dewey realiza una defensa de James en este aspecto cuando nos dice que “su auténtica doctrina es que una creencia es verdadera si satisface *tanto* necesidades personales *como* las exigencias de las cosas objetivas” (Dewey, 1996: 94). La verdad para James, por tanto, debe estar incorporada en el conjunto de verdades que existen; y critica la idea de la verdad como algo independiente de la contribución humana:

La verdad puramente objetiva, aquella en cuyo establecimiento no desempeña papel alguno el hecho de dar satisfacción humana al casar las partes previas de la experiencia con las partes más nuevas, no se halla en lugar alguno. Las razones por las que llamamos a las cosas verdaderas son las razones por las que *son* verdaderas, pues ‘ser verdadero’ *significa* solamente llevar a cabo esta función de maridaje (James, 2002: 56).

Es decir, las antiguas verdades compartidas por los individuos van a jugar un papel fundamental en la creación de nuevas ideas, de igual forma como la realidad que se impone. Recordemos lo dicho anteriormente sobre el conocimiento y la realidad, cuando insistíamos en que no están dados de manera definitiva y para siempre, sino que somos co-creadores de esa realidad al entrar en contacto con

---

<sup>143</sup> del Castillo en el siguiente texto, insiste tanto en este aspecto, como en el de la coherencia “la aceptación de una nueva creencia no depende de la utilidad que tenga en sí misma, sino de las consecuencias que tendría insertada en un cuerpo entero de creencias. La deliberación es ‘holística’, o sea, global” (Del Castillo, 1997: 106).

ella, y percatarnos de determinados aspectos de ésta o no. En consecuencia, la realidad para James va a ser “una acumulación de nuestras invenciones intelectuales propias, y la lucha por la ‘verdad’ en nuestros progresivos tratos con ella es siempre una lucha para actuar con nuevos nombres y adjetivos, alterando lo antiguo lo menos posible” (James, 1974: 92). No obstante estar allí la realidad independiente, nosotros a través de la sensación ayudamos a crear la realidad; tratando de conservar, en la medida de lo posible, las verdades antiguas y que se ocasione el mínimo trastorno.

Ahora bien, se le puede objetar a James que como pragmatista, que pone de relieve o se atiene a las consecuencias, tendría que medir el éxito o utilidad de las creencias en términos relativos al futuro y no conceder tanta importancia a la conservación de verdades pasadas, ¿por qué se deben conservar, entonces, tales verdades en el sentido que él lo plantea?

En parte ya hemos dado respuesta a esta interrogante al explicar que James exige el requisito de la coherencia, entre el cúmulo de verdades que ya poseemos y los nuevos hechos, como una forma de corregir y mejorar la teoría correspondentista de la verdad existente y hacerle frente a las críticas que lo señalan de antirrealista y subjetivista. También podríamos añadir que por el hecho de que las teorías han sido formuladas por los individuos; y la teoría que existe *paga* en el sentido de ‘funcionar’. El pragmatista está interesado en el valor en efectivo que éstas poseen; ellas se mantienen y perviven porque pagan; por ejemplo los clientes de un banco, tienen el dinero depositado allí, solo en el caso de que este no funcione bien pueden cambiar de banco, pero si no da

complicaciones su dinero seguirá allí. Si la verdad funciona, es buena; esto quiere decir que la verdad hace su trabajo, cumple su función instrumental. Sin olvidar que James remite siempre a verificaciones ya realizadas por alguien, que son los originales arquetipos de toda la superestructura de la ciencia<sup>144</sup>.

Debemos resaltar que este elemento de la verdad como coherencia o de la congruencia con el cúmulo de verdades antiguas en James es fundamental, además, porque enfatiza que una explicación que viole todas nuestras preconcepciones nunca pasaría por verdadera concepción de una novedad. Una verdad siempre sería una especie de guía, de orientación que suavice los cambios o transformaciones (James, 2002: 54); las ideas verdaderas siempre nos deben ayudar a entrar en relaciones provechosas con otras partes de nuestra experiencia.

En su texto *El significado de la verdad* nos ilustra esta idea cuando nos dice:

Vagamente y en general tomamos en cuenta una realidad ‘conservándola’ de la forma más inmodificada posible. Pero para que sea satisfactoria no debe contradecir a otras realidades externas a ella y que pretendan también ser conservadas. Todo lo que puede decirse por adelantado es que debemos conservar toda la experiencia que podamos y reducir al mínimo la contradicción en lo que conservemos (James, 1974: 116).

---

<sup>144</sup> En este sentido nos comenta Ruano: “Y así aunque el criterio de coherencia pudiera llevar a pensar que las verdades como el ‘papel moneda’ valdrían (estarían validadas) mientras se confiase en ellas (*truth and trust*), mientras ‘circulasen’ y nadie las rechazase, mientras cumplieran bien su función instrumental, sus reglas de uso pragmáticamente establecidas por los usuarios de las mismas con vistas a la optimización de las actuaciones de los propios usuarios, James se apresura a afirmar la necesidad de una verificación directa, de manera que las proposiciones en algún momento han de ser porosas a los hechos; y ello a pesar de que la mediación humana en la formación de los hechos parece asimismo insoslayable” (Ruano, 2005: 89).



Con estas palabras James nos reafirma lo dicho hasta ahora con respecto a la conservación de verdades pasadas y los nuevos hechos, y que se resume en que éstos se deben insertar en el conjunto de verdades ya existentes, ocasionando el menor trastorno posible a fin de conducirnos de una manera exitosa en la corriente de la experiencia. Merece atención recordar aquí el concepto de conocer ofrecido por James el cual *solo es un modo de entrar en relaciones fructíferas con la realidad*. Se puede observar como en todas las explicaciones aportadas por James en relación con el tema de la verdad y el conocimiento está presente su idea de conducción, guía, orientación a través de la realidad; no limitado el conocimiento a la simple copia. En su texto el *Significado de la verdad* nos dice expresamente que:

Ante todo, hallamos satisfactoria la *conformidad*, la que se da entre la idea presente y todo el resto de nuestra mental contextura, incluso todo el orden de nuestras sensaciones y la de nuestras intuiciones de semejanza y diferencia, y todo nuestro contingente de verdades previamente adquiridas (James, 1974: 213).

De esta manera podemos advertir que en la obra de James se nos muestra que la tarea o misión que deben cumplir las teorías científicas es sintetizar viejos hechos y conducir a otros nuevos, pues “la verdad está hecha en gran parte de otras verdades previas”. No podemos olvidar que el ajuste o adecuación con la realidad es casi siempre indirecto y la coherencia entre las creencias viene a ser como una garantía de su existencia.

Una vez expuestas las líneas generales del aspecto de la coherencia presente en James, se tratarán de mostrar algunos puntos de coincidencia entre éste y una explicación más reciente del tema de la coherencia expresado por Davidson, en la recopilación de algunos de sus artículos traducidos al español, bajo el título *Mente, mundo y acción*<sup>145</sup>; por este y otros elementos de su pensamiento, como su antifundacionalismo, se considera la doctrina semántica de Davidson como poseyendo una clara orientación pragmatista. Ahora bien, antes de entrar en el análisis comparativo entre los dos autores, consideramos pertinente destacar algunos puntos importantes del pensamiento de Davidson que nos interesan a nuestros fines, fundamentalmente en los temas sobre el conocimiento y la verdad, más allá del alcance lingüístico.

### **3.5 Posición coherentista en Davidson y en James**

Davidson expone que la mayoría de nuestras creencias básicas son verdaderas y esto es así sencillamente porque las creencias son en general verdaderas por naturaleza<sup>146</sup>. Y tal afirmación la explica del modo siguiente:

---

<sup>145</sup> La traducción, introducción y selección de los artículos de Davidson fue realizada por Carlos Moya, que también dio título a esta obra. De este libro, los artículos más relevantes para nuestros fines son: “El mito de lo subjetivo” (1988) y “Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia” (1986).

<sup>146</sup> Peirce también defendió una idea similar en “La fijación de la creencia”: “Lo más que cabe sostener es que buscamos una creencia que debemos *pensar* que es verdadera” (Peirce, 1971: 33).

Todas las creencias están justificadas en el siguiente sentido: están apoyadas por muchas otras creencias (pues en otro caso no serían las creencias que son) y gozan de una presunción de verdad. La presunción se incrementa cuanto más amplio e importante sea el cuerpo de creencias con el que la creencia en cuestión es coherente, y al no haber cosa tal como una creencia aislada, no hay creencia alguna sin una presunción en su favor (Davidson, 1992: 96).

Podemos percibir que Davidson hace hincapié en que debe haber una presunción a favor de cada una de nuestras propias creencias al estar apoyadas por otras creencias; y esto nos lleva a ir en contra del escepticismo por cuanto si partimos de este supuesto no podemos considerar que todas nuestras creencias sean falsas. Esta idea de la coherencia como prueba de la verdad tiene vinculación evidente con la epistemología, y supone que si muchas de nuestras creencias son coherentes con otras, tal situación nos da *razones* para pensar que son verdaderas. Así tenemos, que si la coherencia es una prueba de la verdad, entonces se tendrá una prueba del juicio de que las condiciones objetivas de verdad han sido satisfechas. Se esboza de esta manera una correspondencia sin confrontación, por medio de la presunción a favor de la verdad de una creencia que es coherente con una masa significativa de otras creencias. Tal presunción a favor de la verdad de una creencia por parte de Davidson la podemos equiparar con lo dicho por James cuando afirma que la coherencia con el conjunto de verdades ya existentes es el requisito más imperioso. A nuestro modo de ver ambos autores conciben la coherencia como prueba o garantía de la verdad, y es lo que trataremos de

mostrar. Estas ideas preliminares serán desarrolladas en los apartados que siguen a continuación.

### **3.5.1 Oposición a dualismos**

Como primer punto de acercamiento entre dichos autores tenemos que ambos se manifiestan abiertamente opuestos a los dualismos: esquema/contenido y subjetivo/objetivo. En este sentido nos dice Davidson que la impugnación de estos dualismos por nuevas vías o su remodelación radical constituye el cambio más prometedor e interesante que está teniendo lugar en la filosofía actual. Tenemos que resaltar a favor de James que desde sus comienzos ya estaba opuesto a los dualismos en sus explicaciones sobre el conocimiento de la realidad. Podemos advertir que ambos autores se oponen a la idea de una separación entre la experiencia no interpretada y un esquema conceptual organizador<sup>147</sup>; esto constituye un profundo error, según Davidson. Para los pragmatistas, a su vez, el

---

<sup>147</sup> Podemos mencionar como ejemplo de esta dicotomía o dualismo esquema/contenido a la concepción tradicional empirista o específicamente al empirismo británico. Blau nos explica que éste “se funda en una visión retrospectiva, en busca de los componentes elementales de la vida mental. Habiendo hallado que esos elementos no pueden ser más que estados de la mente, los empiristas británicos se han encontrado frente al problema de determinar la relación entre estas ‘ideas’ elementales o estados mentales, y una realidad objetiva externa existente antes de nuestro conocimiento o nuestra percepción de él. En cierta forma, nuestras ideas copian esta realidad y de algún modo las operaciones mentales que ejecutamos sobre esas ideas nos permiten regular el mundo externo” (Blau, 1957: 266). Con todos los problemas que conlleva dicha concepción, si el acuerdo de nuestras ideas con la realidad es lo que significamos al decir verdad, y si solo podemos conocer nuestras ideas de la realidad y no la realidad misma, ¿cómo podemos jamás saber si nuestras ideas son verdaderas? Esta posición sería la concepción subjetiva de los estados mentales, como la denomina Davidson, según la cual éstos (los estados mentales) podrían ser exactamente como son con independencia del resto del mundo y de su historia.

pensamiento es creativo, no simplemente representativo<sup>148</sup>; esta idea está basada en el desarrollo del proceso evolucionista que toman los pragmatistas de Darwin. Un aspecto muy importante que nos evidencia que los pragmatistas tenían superadas tales dicotomías es que para ellos la realidad no está dada completamente ni en un hecho físico ni en un hecho mental, sino que incluye a ambos elementos inmersos en el proceso de la experiencia, como hemos argüido a lo largo de la exposición. Por lo que el sujeto que conoce será siempre un sujeto activo que ayuda a la creación de la realidad, y no un simple espectador. La relación entre el sujeto y el objeto no se plantea, por tanto, en términos de superioridad de uno sobre el otro, sino de una estrecha relación o conexión entre ambos; al contrario de la separación entre el sujeto y el objeto planteada por la tradición cartesiana, de uno frente al otro. Davidson, por su parte, nos comenta que este punto de vista cartesiano nos conduce al idealismo y al escepticismo; para este autor el origen común de las dicotomías se encuentra en un concepto de la mente como algo dotado de sus estados y objetos privados, como lo suponía dicha tradición. Al respecto del dualismo esquema y mundo nos explica lo siguiente:

Al dejar de lado la dependencia del concepto de una realidad ininterpretada, de algo exterior a todos los esquemas y a toda la ciencia, no estamos renunciando a la noción de verdad objetiva: todo lo contrario. Dado el dogma de un dualismo de esquema y

---

<sup>148</sup> Al respecto nos comenta Blau, refiriéndose a los pragmatistas “la función creativa de las ideas se manifiesta en la reconstrucción de los elementos existentes en cualquier situación hasta constituir una nueva combinación que satisfaga mejor las necesidades humanas” (Ibíd., p. 270).

realidad, llegamos a la relatividad conceptual y a la verdad relativa a un esquema. Sin este dogma, esta clase de relatividad se derrumba sin remedio. Damos por sentado que la verdad de las oraciones continúa siendo relativa al lenguaje, pero eso es todo lo objetivo que puede llegar a ser. Al dejar de lado el dualismo de esquema y mundo, no dejamos de lado al mundo, sino que restablecemos un contacto sin mediaciones con los objetos familiares cuyas travesuras y extravagancias hace a nuestras oraciones y opiniones verdaderas o falsas (Davidson, 1990: 203).

Al mencionar Davidson que la verdad de las oraciones es relativa al lenguaje, no solo está teniendo en cuenta la lección tarskiana de que el predicado “es verdadero” es relativo a un lenguaje objeto, sino que además trata de mostrarnos que los contenidos de nuestras creencias más básicas son públicos, al estar causados por objetos del entorno, como veremos más adelante. Esta idea la podemos relacionar con el ‘realismo natural’ que adopta James al considerar las percepciones como un darse cuenta sensorialmente de los aspectos de la realidad ‘que está afuera’ y no la mera afección de la subjetividad de una persona provocada por tales aspectos<sup>149</sup>. Es decir, James supera en parte los dualismos al introducir la noción de experiencia, pues considera que esta no presenta duplicidad interna, tal y como queda reflejado en los textos en los que nos habla de un mundo de ‘experiencia pura’, como el siguiente:

---

<sup>149</sup> Distinción elaborada por Putnam en su libro *La trenza de tres cabos* (2001) al explicar la diferencia entre ‘realismo directo’ y ‘realismo natural’, y que será analizada en el apartado “Ausencia de intermediarios epistémicos”, p. 179. Aunque en *El pragmatismo. Un debate abierto* (1999), afirmaba que “la filosofía de James comporta una fuerte tendencia al realismo ‘directo’, esto es, a la doctrina según la cual la percepción se relaciona con objetos y acontecimientos de ‘allá afuera’, y no con datos sensoriales privados” (Putnam, 1999: 35).

Mi tesis es que si partimos de la suposición de que no hay más que una materia primordial en el mundo, de la que todas las cosas están compuestas, y si a esa materia la llamamos ‘experiencia pura’, el conocer se explica fácilmente como una especie particular de relación de uno a otro, en la que pueden intervenir partes o porciones de experiencia pura. La relación en sí misma es una parte de experiencia pura; uno de sus ‘términos’ se convierte en el sujeto o portador del conocimiento, es decir, el cognoscente, y el otro, en el objeto conocido (James, 1904, en: Kurtz, 1972: 155).

James como podemos observar deja de lado el dualismo esquema/contenido, y en su lugar nos habla de un mundo de ‘experiencia pura’ indivisible, en el cual la conciencia no será un ente sino que designa una función, la función de conocer. Razón por la cual para James en la experiencia *per se* no reside ningún dualismo de ser representado y representar. Muy parecida a la idea de Davidson que al abandonar la dicotomía de esquema/mundo establecemos un contacto sin mediaciones con los objetos.

### **3.5.2. Conciliación de correspondencia y coherencia en relación con la verdad**

Debemos comenzar este apartado con la afirmación de Davidson de que ‘la coherencia engendra correspondencia’, pues este autor nos habla de una correspondencia sin confrontación a través de la coherencia. Ésta será una prueba de la verdad en el sentido de alegar una presunción a favor de la verdad de las creencias coherentes. Una creencia es verdadera porque es coherente con un grupo

de creencias y porque tiene una conexión causal con el mundo. Por tanto, si tenemos razones para pensar que muchas creencias son coherentes, entonces tenemos razones para pensar que muchas son verdaderas<sup>150</sup>. En este sentido es que nos explica Davidson que la coherencia genera correspondencia. Aquí la ‘correspondencia’ no va a implicar ninguna confrontación con los hechos, como en las explicaciones tradicionales correspondentistas sobre la verdad<sup>151</sup>. Las creencias serán verdaderas o falsas pero no representan nada. En virtud de que al abandonar Davidson los hechos como entidades<sup>152</sup> que hacen a las oraciones verdaderas, abandona también las representaciones. Podemos hablar de la verdad de las oraciones sin mencionar los hechos que representan, porque tales hechos solo causan nuestras creencias pero no las justifican. La idea de ‘ajustarse’ a los

---

<sup>150</sup> Cfr. Davidson, *Mente, mundo y acción*, 1992, p. 73.

<sup>151</sup> Esta idea está presente en Davidson desde sus primeros escritos como en “True to the Facts” (1969) donde hace explícita su adhesión a la teoría correspondentista, al decir que “un enunciado verdadero es un enunciado fiel a los hechos” (Davidson, 1990: 57); pero la propiedad de ser verdadero, como él la llama, deberá ser explicada por una relación entre un enunciado y *alguna otra cosa*. No prejuzga la cuestión de qué podría ser esa otra cosa, o de qué palabra o frase expresa mejor la relación. Él llamará *teoría de correspondencia* de la verdad a cualquier consideración de este tipo (Ídem). Se advierte que Davidson habla de cualquier otra cosa, sin especificar cuál sea; parece seguir de esta manera a Tarski cuando éste manifiesta estar más de acuerdo con la concepción aristotélica clásica de la verdad al exponer Aristóteles que “decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es falso; mientras que decir de lo que es que es, o de lo que no es que no es, es verdadero”. Tarski compara esta definición con otras más modernas, como por ejemplo “una oración es verdadera si designa un estado de cosas existentes”; y concluye que la aristotélica es menos equívoca que las demás (Valdés, 1991: 278), al no mencionar a qué tipo de cosas se refiere. Podemos observar que en la definición de verdad ofrecida por Aristóteles no están claramente definidos los términos de la relación lenguaje y mundo; es una *concepción general* del estilo de que sea lo que sea, la verdad tiene que suponer una relación (o una correspondencia) entre lenguaje y mundo, pero no se especifica en qué consiste esa relación. Así nos parece, que la propuesta más general de Aristóteles sobre la verdad parece ser también la que satisface más a Davidson cuando menciona que la relación es entre el enunciado y alguna otra cosa, y no menciona ni entidades, ni cualquier estado de cosas que pueda comprometer su propuesta. Ahora bien, en todas las propuestas están presentes las dos dimensiones puestas en relación por la verdad: el lenguaje y el mundo.

<sup>152</sup> En este sentido Davidson señala que la objeción real que debe hacerse a las teorías de la correspondencia es que no proporcionan las entidades a las cuales los vehículos de la verdad (enunciados, oraciones o proferencias) puede decirse que correspondan.



‘hechos’ no agrega nada inteligible al simple concepto de verdad, comenta Davidson. En este aspecto se parece mucho al pensamiento de James cuando critica la verdad de los ‘racionalistas’ al decirnos “La noción de una realidad que nos insta a ‘adecuarnos’ a ella, pero por ninguna razón, excepto simplemente porque su exigencia es ‘incondicional’ o ‘trascendente’, esa idea [...] es algo a lo que no le veo ni pies ni cabeza” (James, 2002: 148). Para Davidson, por tanto, la inteligibilidad de las creencias debe depender de un trasfondo de creencias mayoritariamente verdaderas.

Debemos dejar claro que Davidson está de acuerdo con la idea de que la verdad depende en parte de cómo es el mundo. Éste no niega la correspondencia —incluso la adopta de manera explícita en sus primeros escritos— sino que plantea otra manera de lograr esa correspondencia, como se ha dicho, distinta a la confrontación directa de la realidad con los enunciados, distinta a la correspondencia tradicional como una copia. De ahí que consideremos que tanto Davidson como James concilian correspondentismo y coherentismo acerca de la verdad, por lo menos en lo que corresponde a esa etapa del pensamiento de Davidson. Éste último, reiteramos con su correspondencia sin confrontación y James con su concepto de actuación, como hemos explicado en secciones anteriores. Al analizar estos dos últimos apartados, consideramos que la oposición de Davidson al dualismo esquema/contenido y su particular forma de entender la correspondencia aluden a la posición pragmatista sobre estos asuntos; tal punto de vista lo comprendemos como una continuación o desarrollo de uno de los postulados principales de los pragmatistas clásicos.

Ahora bien, por otro lado debemos advertir que Davidson en sus escritos posteriores —nos referimos específicamente al artículo “Estructura y contenido de la verdad” (1990)— se manifiesta abiertamente contrario a lo que el denomina ‘concepciones *epistémicas*’, calificándolas de ‘insostenibles’, y a las ‘concepciones *realistas*’, que considera ‘ininteligibles’, y que se corresponden con las teorías *coherentistas* y *correspondentistas* acerca de la verdad, respectivamente. En concreto, Davidson les hace la siguiente crítica:

El realismo, con su insistencia en la correspondencia radicalmente no epistémica, pide más a la verdad de lo que podemos entender; el antirrealismo, con su limitación de la verdad a lo que puede determinarse, priva a la verdad de su papel de *standard* intersubjetivo. Debemos encontrar otra manera de considerar el asunto (Davidson, 1990: 182).

A pesar de que en los artículos recogidos en *Mente, mundo y acción* Davidson nos hablaba de lo que él denominaba ‘correspondencia sin confrontación’, como se ha venido explicando, conciliando ambas teorías con respecto a la verdad como se puede observar claramente, a nuestro parecer, en el siguiente pasaje de su artículo “Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia”, en el que nos dice “[...] si una teoría de la coherencia acerca de la verdad es aceptable, ha de estar de acuerdo con una teoría de la correspondencia” (Davidson, 1992: 77). Sin embargo, en este artículo posterior explícitamente *niega* lo afirmado anteriormente de la siguiente manera:

No me propongo reconciliar las dos posiciones. Considero insostenibles las concepciones epistémicas, e ininteligibles en último extremo a las concepciones realistas [...] ambas invitan al escepticismo (Davidson, 1990: 169).

Nos explica Davidson que él simplemente cometió el error de asumir que el realismo y las teorías epistémicas eran las únicas posiciones posibles. Al decir que su posición era una forma de realismo lo hacía para rechazar la doctrina de que la realidad o la verdad dependían directamente de nuestras capacidades epistémicas. Pero ahora considera inútil tanto rechazar como aceptar el slogan de que lo real y lo verdadero son ‘independientes de nuestras creencias’. No obstante debe haber alguna conexión entre la creencia y la verdad si tenemos que relacionar la verdad de las preferencias con su uso.

Además, manifiesta Davidson “Rorty<sup>153</sup> me persuadió de que no llamara a mi posición ni una teoría de la correspondencia ni una teoría de la coherencia” (Ibíd., 174). Y menciona frases como: “ahora me parece que es otro error terminológico más haber llamado a la tesis de ‘A Coherence Theory’ una teoría de la coherencia”; o “los términos ‘realismo’ y ‘correspondencia’ estaban mal elegidos [...]”; y “el error está solo en un nombre equivocado” (Davidson, 1987: 135). Ahora bien, no obstante este cambio de terminología, Davidson siempre ha sostenido que la verdad depende de lo que las palabras significan y de cómo es el

---

<sup>153</sup> En su escrito *Afterthoughts*, 1987, Davidson señala “En nuestra discusión de 1983 (se refiere a Rorty) yo estuve de acuerdo en dejar de llamar a mi posición una teoría de la coherencia o correspondencia si él renunciaba a la teoría de la verdad pragmatista” (Davidson, 1987: 134).

mundo. Éste apoyado en la interpretación radical<sup>154</sup> y en el principio de caridad<sup>155</sup>, nos dice “mi enfoque es externalista: sugiero que la interpretación depende (en la situaciones más simples y básicas) de los objetos y eventos externos sobresalientes tanto para el hablante como para el intérprete, los mismos objetos y eventos son entonces considerados por el intérprete como el tema de las palabras del hablante” (Davidson, 1990: 196). Para Davidson el externalismo tiene que ver con la historia y con las cosas que existen fuera del sujeto, que hacen la diferencia de lo que se puede pensar o lo que está pensando en un momento determinado un sujeto. Es decir, para Davidson a lo largo de todo su pensamiento, hay que prestar atención, no solo a qué oraciones un agente considera verdaderas, sino también a los objetos y eventos del mundo que causan el que él considere a las oraciones verdaderas. La verdad debe depender del lenguaje y de cómo son los eventos<sup>156</sup>.

Así tenemos que la razón de Davidson por la que prefiere evitar los términos ‘correspondencia’ y ‘coherencia’ es porque a su juicio las impropiedades terminológicas tienen una manera de reproducir confusiones conceptuales, como por ejemplo la falsa suposición de que la verdad es transparentemente epistémica, o concluir que la realidad o la verdad son construcciones del pensamiento. Es decir, Davidson se opone a la forma como han sido concebidas la teoría

---

<sup>154</sup> La interpretación radical es un recurso metodológico que utiliza Davidson a fin de establecer el significado de preferencias emitidas por alguien y desconocidas por su intérprete. Éste último tomará como base evidencial la conducta que puede observar en el sujeto y el entorno.

<sup>155</sup> El principio de caridad es a través del cual un intérprete está justificado a hacer ciertas asunciones acerca de las creencias de un agente antes de que comience la interpretación. La caridad, para Davidson, no es una opción, sino una condición para tener una teoría practicable. Así tenemos que si queremos comprender a los demás debemos darlos por acertados en la mayor parte de los asuntos.

<sup>156</sup> Por esta razón afirma Davidson que “la evidencia última, en oposición a la concepción tradicional, para la corrección de una teoría de la verdad debe descansar en los hechos disponibles acerca de cómo los hablantes usan el lenguaje” (Davidson, 1990: 173).

correspondentista y la coherentista de la verdad. La primera, con la idea de que la verdad y, por tanto, la realidad son independientes de lo que cualquiera pueda conocer, niega que lo que es verdad esté conectado conceptualmente de alguna manera con lo que creemos. Y la segunda al plantear que los estados mentales podrán ser exactamente como son con independencia del resto del mundo y de su historia. Para Davidson no podemos dejar de lado o, mejor dicho, no podemos separar el mundo de las creencias sobre él.

En sus “Afterthoughts”, aparte de explicar las ideas anteriores, Davidson nos dice “la verdad no aparece como totalmente separada de la creencia (como una teoría de la correspondencia hace), ni tan dependiente de los métodos humanos y las competencias de descubrimiento (como las teorías epistémicas de la verdad lo harían)” (Davidson, 1987: 136). Es decir, Davidson va a superar la dualidad de entender la verdad como un concepto exclusivamente no epistémico, independiente totalmente del ser humano, como la entienden los correspondentistas (realistas); o entender la verdad como un concepto epistémico subordinado por completo a nuestras capacidades intelectivas, como la conciben los coherentistas (idealistas). Esta idea de superar las posiciones extremas y de integrar los aspectos positivos de una y otra concepción es, como podemos observar es un postulado básico pragmatista basado en su forma de entender la realidad, tal y como lo presenta Blau al afirmar que:

El realista arguye que la realidad existe independientemente del conocimiento humano de ella. El idealista rebate que no hay realidad apartada de alguna forma del conocimiento de ella;

quizás el conocimiento de ella por el yo, en cuyo caso es un idealista subjetivo; quizás el conocimiento es en algún sentido social, el de una comunidad de mentes, en cuyo caso es un idealista objetivo. La respuesta pragmática a las dos actitudes es que cada cual es una verdad a medias; que la realidad no existe completamente ni en un hecho físico ni en un hecho mental, sino en una situación que incluye a ambos (Blau, 1957: 271).

Esta manera pragmatista de concebir la realidad, como indica Blau, es la misma que le va a permitir a James explicar su concepto de '*actuación*', en el cual conjuga los elementos correspondentistas y epistémicos de la verdad, al decir que una "teoría debe mediar entre todas las verdades previas y ciertas experiencias nuevas [...] y debe conducir a algún otro término sensible que pueda verificarse de una forma precisa" (James, 2002: 139).

Ahora bien, queremos resaltar que Davidson nos trata de explicar que en realidad el resultado al que se llega desde las distintas concepciones de la verdad, llámense correspondentista, coherentista, pragmatista, son las oraciones verdaderas, ellas son el resultado final. Pero lo que distingue a unas y otras doctrinas sobre la verdad es cómo se explican tales concepciones, cuáles son los compromisos ontológicos, epistemológicos y explicativos que hay por detrás. En tales consideraciones es donde encontramos la distinción, es decir, en los presupuestos que asumimos dependiendo que tomemos posición por una u otra teoría explicativa con respecto a la verdad. Y es precisamente aquí, en tales supuestos subyacentes, en los cuales hallamos el contacto fundamental entre James y Davidson; podemos mencionar como ejemplos de éstos supuestos: el abandono de los dualismos, el desinterés por la búsqueda de una evidencia

privilegiada que sirva de fundamento al conocimiento, tomar en consideración la intencionalidad del sujeto<sup>157</sup> y el carácter público del lenguaje.

La asunción de tales presupuestos le permite a Davidson colocarse en el modelo triádico<sup>158</sup> de: mundo (papel causal), intérprete e intención del hablante<sup>159</sup>, como fuente última de la objetividad y de la comunicación, y hacer desaparecer tanto la coherencia como la correspondencia. Con lo cual supera por completo el marco dualista, que tanto le preocupa, de esquema/contenido, y el denominado ‘tercer dogma’, y deja al mismo tiempo sin sentido las críticas relativistas con respecto a la verdad. Enfatiza que la traducción de todo lenguaje es posible porque

---

<sup>157</sup> Para ambos autores los estados mentales (como los llama Davidson) o los estados de conciencia (denominación dada por James), es decir, las ideas, los pensamientos o “sensaciones de realidad”, son estados intencionales, se tienen acerca de algo, e impulsan las distintas experiencias a partir de las necesidades e intereses que posee el ser humano. Así tenemos, que en las relaciones que van de la mente al mundo priva la intencionalidad; en tanto que, las relaciones que se dan entre el mundo y la mente serán causales, los eventos del mundo serán las causas de las creencias, como hemos dicho. Davidson nos explica en sus “Afterthoughts” que la verdad emerge no como totalmente separada de la creencia, ni como dependiente de los métodos humanos y el poder del descubrimiento. Esto implica que tanto Davidson como James exponen que las creencias o cualquier estado mental no pueden considerarse con independencia del mundo y de su historia. Los estados de la mente, tales como dudas, anhelos, creencias y deseos, se identifican, en parte, por el contexto social e histórico en que se adquieren, nos explica Davidson. Punto éste crucial en el pensamiento de James al tomar en consideración los intereses del ser humano en todo proceso cognoscitivo, así como todo el cuerpo de verdades existentes, como se ha explicado.

<sup>158</sup> Davidson en una entrevista que le realizaron explica la idea de la triangulación de la siguiente manera: “si se tienen dos personas reaccionando ante la estimulación del mundo y a cada uno de ellos (a las reacciones de cada uno ante los estímulos), se completa un triángulo que ubica la estimulación común. No se localiza en la boca de una persona, no está tampoco en los ojos de una persona, no se encuentra cinco mil años atrás. Se ubica justo a la distancia del estímulo compartido que, a su vez, causa que cada una de las dos criaturas reaccionen a la reacción de la otra. Esta es una forma de expresar porqué es que la comunicación resulta esencial para la concepción de un mundo objetivo” (Vargas, 2007: 20).

<sup>159</sup> Tal como señalábamos en las citas 155 y 156, Davidson concede un papel primordial a la intención del hablante en el proceso cognoscitivo. Al llegar Davidson a la conclusión de que lo que decide si una teoría de la verdad para un lenguaje es verdadera es cómo se usa el lenguaje, éste toma en consideración actitudes intencionales para determinar la verdad de una oración. El cual es otro punto de coincidencia fundamental con James, como hemos observado. En este último, al no haber separación entre sujeto y objeto, el ‘pensamiento’ y el ‘mundo’ no son realidades diferentes, de esta forma estamos inmersos en lo que él denomina la ‘experiencia pura’ y, lo que impulsa toda experiencia es la intencionalidad del ser humano; es decir, nos relacionamos con el mundo de acuerdo con los fines e intereses particulares.

es acerca del mundo que nos rodea y éste es compartido<sup>160</sup>. Davidson fija de esta manera la fuente de la objetividad en la intersubjetividad, al igual que James al preocuparse, éste último, por cómo los sujetos concretos elaboran significados que los conduzcan a través de sus acciones de manera próspera en el mundo.

### **3.5.2.1. Coherencia como garantía de verdad**

De manera general, una vez analizadas las posiciones de James y Davidson con respecto a la coherencia, podríamos afirmar que para ambos ésta es una especie de garantía o condición de verdad. En James la teoría, además de poder verificarse, debe mediar entre todo el cúmulo de verdades que ya poseemos y las experiencias que se nos presentan, ocasionando un mínimo de trastorno, que nos garantice que no somos arbitrarios al proponer dicha teoría. Al hablar de la teorías científicas afirma que “en la elección de estas fórmulas de fabricación humana no podemos ser caprichosos impunemente [...] nuestra teoría debe mediar entre todas las verdades previas y determinadas experiencias nuevas” (James, 2002: 139). Podemos observar como James nos presenta la coherencia como una de las condiciones que debe satisfacer una teoría para recibir el nombre de ‘verdadera’. Y en Davidson la coherencia nos aporta razones para pensar que las creencias son verdaderas, por lo menos así lo manifiesta de manera explícita en sus primeros escritos, aunque luego reniegue del término ‘coherencia’, como se ha observado.

---

<sup>160</sup> Esta idea de Davidson de un mundo compartido tiene algunas semejanzas con el pensamiento de James sobre este asunto, como pone de relieve Putnam al comentar: “el punto principal es que la atención puesta en lo que él llama (se refiere a James) la ‘plasticidad’ de la verdad, en nuestra función de ‘codeterminantes de la verdad, por un lado’, se equilibra al sostener que compartimos y percibimos un mundo común, al afirmar que ‘registramos la verdad que ayudamos a crear’” (Putnam, 1999: 36).



Nos dice expresamente que la coherencia de una creencia con un cuerpo importante de creencias incrementa la posibilidad de que sea verdadera, es decir, trata de mostrarnos que hay una presunción a favor de la verdad de una creencia que es coherente con una masa significativa de otras creencias.

En razón de esto, la idea de coherencia como garantía o resguardo es lo que queremos resaltar. Davidson supone razonable pensar que muchas de nuestras creencias son coherentes con muchas otras, y ello nos da *razones* para pensar que son verdaderas. Por su lado, en James la coherencia nos sirve de resguardo, y de no caer en la tentación de pensar que verdadero es lo que queremos o deseamos creer.

### **3.5.3 Antifundacionalismo. Crítica a la búsqueda de fundamentos últimos en el proceso del conocer**

Según lo analizado en los apartados anteriores tenemos que Davidson le quita todo rol epistemológico a la sensación en la determinación de los contenidos de las creencias, y solo le deja su papel en el proceso causal que conecta las creencias con el mundo. Este planteamiento es muy parecido al de Peirce cuando nos explica el concepto de realidad aplicando la máxima pragmática en el cual enfatiza que “el único efecto que ejercen las cosas reales es causar una creencia, porque todas las sensaciones que provocan aparecen en la conciencia en forma de creencias” (Peirce, 1971: 81). Se observa que en ambos llámese sensación, llámese realidad, su papel es causar la creencia. Esto nos reafirma lo dicho, que

podemos ver en los planteamientos de Davidson una continuidad o desarrollo de principios básicos de los pragmatistas.

Al quitarle el rol epistemológico a la sensación en su relación con las creencias estaríamos abandonando lo que él denomina ‘el tercer dogma del empirismo’, que mencionábamos en un apartado anterior; este es el dogma crucial del empirismo tradicional, según Davidson, en clara alusión a los dogmas analizados por Quine en “Dos dogmas del empirismo” (1951) los cuales, según Davidson, no eran los más relevantes. Con este tercer dogma Davidson sugiere que el conocimiento empírico *no tiene fundamento epistemológico* alguno y que tampoco lo necesita. Es de resaltar que en esencia esta idea ya está presente en los planteamientos fundamentales de James sobre el tema del conocimiento desde la publicación de su artículo “La función de conocer” de 1884, como hemos mencionado en el apartado “Conocimiento, realidad y experiencia”, al preguntar James ¿qué es lo que nos ha dado garantías para denominar realidad a algo? Responde, que “no hay sino la fe del crítico o del examinador a creer en *algunas* realidades, aunque las realidades de un año puedan trocarse en las ilusiones del siguiente” (James, 1974: 47). Podemos advertir en este pasaje que a James no le preocupa la búsqueda de un fundamento último del conocimiento, y además que los conocimientos son falibles. Es más, en su obra *Principios de psicología* James nos habla de la conciencia como un “río” o un “curso”, no la presenta fraccionada en pedazos, como las sensaciones, sino como un continuo que no necesita de ningún apoyo “extraño”. En concreto nos dice James:

La conciencia no parece, pues, dividirse en fragmentos. Palabras como ‘cadena’ o ‘serie’ no lo [sic] describen adecuadamente tal como se presenta en primer lugar. Nada se junta; fluye. Un ‘río’ o un ‘arroyo’, son las metáforas por las cuales se describe más naturalmente. *Al hablar de esto en lo sucesivo llamémoslo el torrente del pensamiento, de la conciencia, o de la vida subjetiva* (James, 1945: 228).

Esta idea también está directamente conectada con el primer punto analizado de la oposición a los dualismos por cuanto para James no hay dualidad sujeto/objeto, los pensamientos o la conciencia de los individuos no son una realidad distinta de la materia que conforma el mundo, sino que todo forma parte de la misma experiencia, lo que el denomina la ‘experiencia pura’. Tanto el conocedor como el objeto conocido deben ser porciones de experiencia, nos comenta James.

En secciones anteriores de este trabajo se ha puesto en evidencia que la preocupación por la búsqueda de fundamentos últimos en el proceso del conocimiento fue fundamental para los positivistas lógicos, pues para ellos toda justificación del conocimiento empírico debía remontarse a la experiencia sensorial. Tanto James, como se ha dicho, como Davidson se muestran contrarios a tal concepción. Específicamente en relación con esta materia señala Davidson:

En los casos más simples y básicos, las palabras y oraciones derivan su significado de los objetos y circunstancias en las que fueron aprendidas. Sí, en los casos más básicos, las palabras y los pensamientos tratan necesariamente de los tipos de objetos y eventos que los causan, no hay espacio alguno para dudas cartesianas acerca de la existencia independiente de tales objetos

y eventos. Las consecuencias de estas consideraciones para la teoría del conocimiento son revolucionarias. No es necesario que haya algo sobre lo cual estemos indudablemente en lo cierto para que sea correcto afirmar que estamos generalmente en lo cierto sobre la naturaleza del mundo (Davidson, 1992: 60).

Según nuestro modo de ver este asunto, creemos que Davidson por otra vía, llega al mismo planteamiento de James de que somos co-creadores del mundo o ayudamos a construir la realidad en la cual nos desenvolvemos. Y aunque Davidson habla de tales consideraciones como revolucionarias para la teoría del conocimiento, podemos observar como James en sus planteamientos fundamentales ya se percataba de ellas, anticipando ideas que posteriormente serán muy relevantes en ámbitos filosóficos como la filosofía del lenguaje, la teoría del conocimiento y que autores como Davidson, Putnam o Rorty retomarán.

Insistimos en que la característica del antifundacionalismo está presente tanto en los planteamientos básicos de Davidson como en los de James. Podemos advertir con estas notas que precisamente tal característica, que separa de manera radical el pensamiento de James del de los positivistas lógicos, es precisamente una de las características fundamentales que acerca a Davidson y a James en sus planteamientos básicos.

### 3.5.3.1. Ausencia de intermediarios epistémicos

En virtud del antifundacionalismo<sup>161</sup>, para Davidson y para James, por tanto, no hay intermediarios epistémicos entre el mundo y la mente. James, por su parte, nos habla de que no hay fundamento transempírico alguno en la explicación del conocimiento, no hay algo así como una base segura sobre la cual asentarse. En el *Significado de la verdad* explicita que “en ningún caso [...] necesita la verdad consistir en una relación entre nuestras experiencias y algo arquetipo o transexperiencial” (James, 1974: 155). Nos parece pertinente traer a colación aquí el análisis realizado por Putnam con respecto a la problemática del realismo referido al ‘mundo externo’, al estar en contra de la idea de que tiene que haber una interfaz entre nuestras capacidades cognitivas y el mundo externo. Putnam distingue entre ‘realismo directo’<sup>162</sup> y ‘realismo natural’, éste último término lo adopta de James; y dice que el realista natural, en el sentido que lo interpreta James, “mantiene [...] que las percepciones exitosas son un *darse cuenta sensorialmente* de los aspectos de la realidad ‘que está afuera’ y no la mera

---

<sup>161</sup> Davidson sostiene que él se ha alejado completamente del fundacionismo, y que en su versión antifundacionista rompe con la tradición filosófica cartesiana que entiende al lenguaje como un medio para la representación o la expresión. De acuerdo con Rorty la filosofía del lenguaje de Davidson constituye el primer tratamiento sistemático del lenguaje que rompe completamente con la idea del lenguaje como algo que podría ser adecuado o inadecuado con el mundo o con el ser. Si el lenguaje no media entre nosotros y el mundo como argumenta Davidson, y si dejamos de imaginar la existencia de una división entre el mundo interior del pensamiento y los sentimientos y el mundo de los objetos y los eventos, como lo invoca Davidson, entonces no existe nada ‘allá afuera’ o ‘aquí’ que pudiera servir como fundamento epistemológico para una teoría del significado o para una teoría de la verdad. Todo lo que tendríamos para dar autoridad a nuestras expresiones serían otras expresiones (Cfr. Vargas, “Donald Davidson. Apuntes para un seminario”, 2007, p. 11).

<sup>162</sup> El realismo directo para Putnam, y con el cual se muestra en desacuerdo, consistiría en que: “Percibimos las cosas externas; es decir, tenemos ciertas experiencias subjetivas causadas de la manera apropiada por esas cosas externas” (Putnam, 2001: 12).

afección de la subjetividad de una persona provocada por tales aspectos” (Putnam, 2001: 12). Por tanto, al igual que James en su época, Putnam está en contra de la concepción tradicional de la percepción que exigía alguna interfaz o conexión entre el sujeto que percibe y los ‘objetos’ del mundo exterior. Es decir, Putnam se opone a la presencia de intermediarios epistémicos entre el sujeto cognoscente y el mundo, y, por ende, a la idea de que nosotros como sujetos que conocemos, como perceptores, no podamos tener acceso completamente a los objetos; sino que tal contacto solo sería posible a través de intermediarios como impresiones, imágenes.

Ahora bien, aunque Putnam manifiesta su acuerdo con James con respecto a su noción de ‘realismo natural’, nos insiste en su artículo “James's Theory of Truth” que éste solo fue un ‘realista natural’ acerca de la percepción<sup>163</sup>, pero no acerca de la concepción. Putnam en dicho artículo señala que James entra en un ‘*callejón sin salida*’ al no poder desafiar el punto de vista tradicional de la concepción<sup>164</sup> (o conceptualización), muy distinto de lo que hizo con la percepción, donde sí asumió un ‘realismo natural’, como decíamos. Y muestra como evidencia de tal planteamiento un pasaje del texto *El significado de la verdad*, en el cual, según él, James vuelve a tratar los pensamientos y las ideas como formas mentales, como ‘opacas superficies psicológicas’ que requieren de

---

<sup>163</sup> Dice expresamente: “James fue el primer filósofo post-Cartesiano que rechazó completamente la idea de que la percepción requiere intermediarios” (Putnam, 1997: 174). Más tarde enfatiza que: “La idea de James era que la afirmación tradicional de que debemos concebir nuestras experiencias sensoriales como *intermediarias* entre nosotros y el mundo no tiene ninguna base sólida y, peor aún, hace totalmente imposible ver cómo las personas pueden estar en un auténtico contacto cognitivo con el mundo” (Putnam, 2001: 13).

<sup>164</sup> Cfr. Putnam, H., “James's theory of truth”, 1997, p. 175.

*relaciones externas* para conectarlas con los objetos públicos. Ahora bien, nos parece extraña esta conclusión de Putnam por cuanto James en dicho texto lo que hace es resaltar el punto de vista realista de su concepción —su realismo epistemológico— al destacar que la verdad, tanto para el pragmatista como para su crítico, no tendría razón de ser si no hubiera algo acerca de lo cual poder decir que es verdad<sup>165</sup>.

Más aún, esta crítica de Putnam si la analizamos desde el punto de vista de la ‘experiencia pura’ y del ‘humanismo’ que caracteriza a James, a nuestro juicio, no se justifica por cuanto para James todas las relaciones tienen lugar en el mundo experiencial, y éste es concebido como un todo en el cual no da cabida a ninguna división o separación, del modo que lo interpreta Putnam. Ya en su artículo de 1904 “¿Existe la conciencia?” James nos dice:

Pero mi tesis tal vez resulte menos plausible al lector cuando pase de las percepciones a los conceptos o del caso de las cosas representadas al de las remotas. A pesar de todo creo que también ahí es válida la misma ley. Si tomamos las copias conceptuales, recuerdos o imaginaciones, todos son también, en su primera intención, simples porciones de experiencia pura y, como tales, únicos *esos* que actúan en un contexto como objetos y en otro como estados mentales (James, 1904, en: Kurtz, 1972: 159).

---

<sup>165</sup> En este sentido estamos de acuerdo con la opinión de Rivas Monroy sobre este asunto al decir que: James [...] quiere indicar que si no fuera por la conexión que se establece entre realidad e ideas, conexión en la que ambas están en dependencia total, las ideas dejarían de ser lo que son, para pasar a ser meros efectos psicológicos sin anclaje en el mundo. Creo que James no entiende las ideas como meras superficies psicológicas a las que añade una interpretación, justamente es la imagen que James quiere combatir (Rivas, 2010: 15).

Así tenemos, que para James tanto en la experiencia perceptual como en la conceptual no existe la mínima división interna en conciencia y contenido; por un lado es todo conciencia, y por otro, todo contenido. Para este autor el mundo de los conceptos, de lo que es solo ‘pensado’, igual que el mundo de las percepciones, viene a nosotros como un caos de experiencia; y lo hacen sin ningún tipo de mediaciones. En el ejemplo que James nos proporciona del cuarto ‘real’ y el cuarto ‘pensado’, el cuarto desempeña dos papeles diferentes: el pensamiento de un objeto y el objeto pensado: ambos a un mismo tiempo, y todo sin paradoja o misterio<sup>166</sup>. Debemos enfatizar que James, a diferencia de la crítica hecha por Putnam, trata por igual a las percepciones y a los conceptos, en esta materia no hace ningún tipo de distinción, ambos están inmersos en lo que el denomina ‘experiencia pura’ y, por tanto, sin ningún tipo de intermediarios. Para James las relaciones de todo tipo, como se ha aclarado desde el principio<sup>167</sup>, son miembros integrantes del flujo sensorial tanto como lo son los términos; y las relaciones conjuntivas son miembros tan auténticos del flujo como lo son las relaciones disyuntivas<sup>168</sup>. Éstas son parte integrante de la realidad<sup>169</sup>, de esta manera las partes de la experiencia están unidas entre sí por relaciones que al mismo tiempo son partes de la

---

<sup>166</sup> Cfr. James, “¿Existe la conciencia?”, en: Kurtz, *Filosofía norteamericana en el siglo XX*, 1972, p. 162.

<sup>167</sup> Ver la sección: “Conocimiento, realidad y experiencia” en el capítulo I.

<sup>168</sup> Cfr. James, *Un universo pluralista*, 2009, p. 175.

<sup>169</sup> Comenta James: “No necesito recordar al lector que tanto los preceptos sensoriales como los preceptos de relación ideal (comparaciones, etc.), deben ser clasificados entre las realidades. La masa del contingente mental consiste en verdades concernientes a estos términos” (James, 1974: 217). Debemos resaltar que esta aclaratoria con respecto a las relaciones James la realiza en el apartado en el que se defiende de la acusación de que ‘ningún pragmatista puede ser realista en su epistemología’. Sorprende que Putnam tome justamente parte de esta sección para hacer la crítica a James que fue un realista directo sobre la percepción, pero no sobre la concepción; si consideramos que allí mismo James ilustra su posición.



experiencia. Aún más, desde el punto de vista del humanismo no hay trascendencia en las más absolutas realidades, la propia substancia mental se concibe como un género de experiencia<sup>170</sup>. No hay, por tanto, brecha alguna en la epistemología humanística; para James el conocimiento perceptual y el conocimiento conceptual son complementarios entre sí, cada uno remedia los defectos del otro. La única superioridad del conocimiento intelectual, en esto James sigue a Bergson, es la superioridad práctica de permitirnos hacer atajos a través de la experiencia y por ese medio ahorrar tiempo. La realidad la define como un término dentro de las posibilidades generales de la experiencia. Aquello que se conoce lo define James, desde el punto de vista humanista, en *El significado de la verdad* de la siguiente manera:

como una experiencia que lo ‘representa’, en el sentido de ser sustituible en nuestro pensar, a causa de que orienta o conduce a los mismos asociados, o en el sentido de ‘apuntar a él’ mediante una cadena de otras experiencias que intervienen o pueden intervenir (James, 1974: 153).

En virtud de estas consideraciones, para James la verdad de nuestras operaciones mentales debe ser siempre una cuestión intraexperiencial. Por lo que ‘estar de acuerdo’ o ‘referirse a’ no puede ser solo un asunto de relaciones externas, como Putnam acusa a James de plantearlo.

---

<sup>170</sup> Cfr. James, *Ob. cit.*, 1974, p. 152.

En consecuencia, a nuestro juicio, James no ve en ese encadenamiento exterior de intermediarios físicos o mentales una ruptura o separación que produzca lo que el denomina ‘una autotranscendencia de nuestras imágenes mentales consideradas en sí mismas’, sino tan solo una relación intraexperiencial en un mundo correlacionado, es decir, como un hecho fenoménico más. Para James no va a existir una relación de trascendencia que haga verdadero a cualquier pensamiento que la posea, haya o no haya verificación; la verdad en James depende de los procesos de verificación, y en el momento en el cual éste hace que la verdad resida en los procesos de verificación, no da cabida a ningún tipo de representación o intermediario epistemológico, como lo interpreta Putnam. James no trata el nombre como nombre de una realidad fenoménica concreta, como una entidad previa e independiente, y lo coloca detrás de la realidad como su explicación; nos ofrece como ejemplo de esta situación el de la palabra ‘invierno’, para él simplemente es la palabra o el nombre único para un cierto número de días que hallamos generalmente caracterizados por el tiempo frío, aunque sin ningún tipo de garantía al respecto; para James ésta palabra es solo un instrumento definido abstraído de la experiencia, una realidad conceptual que se debe tener en cuenta y que nos vuelve a las realidades sensibles<sup>171</sup>. Otro ejemplo que podríamos mencionar es el de ‘los tigres’, al decir James: “Igualmente con el conocer los tigres en este momento. Es solo un nombre previo para un proceso posterior asociativo y final que *puede* ocurrir”, pero no hay nada de misterioso en este tipo de conocimiento. James explica que ni el ‘conocimiento intuitivo’, ni el ‘conocimiento representativo’ implican nociones

---

<sup>171</sup> Cfr. James, *Ob. cit.*, 2002, p. 167.

misteriosas de autotranscendencia y presencia en la ausencia. James para una mejor explicación aporta éste otro ejemplo:

Llamar a la idea presente de un perro, por ejemplo, cognitiva del perro real, significa, dado el modo en que se halla constituido el tejido actual de la experiencia, que la idea es capaz de guiarme o seguir por mi parte una cadena de otras experiencias, las que, yendo de una en otra, terminen, finalmente, en la vívida percepción de un salto, un ladrido, un cuerpo peludo. Ellas *son* el perro real (Ibídem, p. 150).

Estamos inmersos de esta manera en un mundo experiencial en el cual sus conexiones se trazan en diferentes direcciones, desde el punto de vista de James. Para este autor la ‘verdad’ de nuestras operaciones mentales debe ser siempre una cuestión intraexperiencial, no da cabida a intermediarios transempíricos o transexperienciales, reiteramos. Ahora bien, para los filósofos, en el ejemplo antes mencionado del ‘perro’, nos explica James que los términos sensoriales originales en lugar de conjugarse entre sí y con el objeto perro real, se consideran separados por invisibles realidades con las cuales son, a lo más, colindantes. Como señalábamos antes, el punto de vista de James hay que encuadrarlo en su explicación de la ‘experiencia pura’, con sus características de continua, ininterrumpida, fluida, en la cual la propia substancia mental se concibe como un género de experiencia.

Davidson en este mismo orden de ideas expresa que para la descripción de los estados mentales no requerimos de la existencia de entidades fantasmales

contempladas de algún modo por la mente; la función del mundo exterior es causar estados mentales, y solo comparamos creencias con creencias. Lo que equivaldría a eliminar un buen número de problemas en materia de teoría del conocimiento como el de la representación. Reiteramos que para Davidson hay intermediarios causales no epistémicos. Éste reafirma con todo esto que solo una creencia puede justificar otra creencia; y, que no es la experiencia el tribunal último del conocimiento, como se ha dicho, sino las actitudes proposicionales (estados intencionales). Nos dice expresamente:

Lo que distingue una teoría de la coherencia es simplemente la idea de que nada puede contar como una razón para sostener una creencia excepto otra creencia. El defensor de esta idea rechaza por ininteligible la demanda de fundamentos o fuentes de justificación de una especie distinta (Davidson, 1992: 79).

Davidson, además, nos explica que las creencias no requieren justificación, pues la existencia de la creencia implica la existencia de la sensación, de modo que la existencia de la creencia implica su propia verdad. Tal afirmación la razona porque la relación entre una sensación y una creencia es de carácter causal; las sensaciones causan algunas creencias pero no las justifican<sup>172</sup>, para Davidson es un error pensar que la sensación desempeña un papel epistemológico. Y critica a los

---

<sup>172</sup> Debemos resaltar que para Davidson hay un mundo independiente, hay objetos y eventos que causan nuestras creencias, explica que: “Si, en los casos más básicos, las palabras y los pensamientos tratan necesariamente de los tipos de objetos y eventos que los causan, no hay espacio para dudas cartesianas acerca de la existencia independiente de tales objetos y eventos” (Davidson, 1992: 60).

adversarios de la coherencia al comentar que éstos trasmutan una causa en una razón, al considerar que las sensaciones *justifican* las creencias. Para él confrontar creencias con el tribunal de la experiencia no tiene sentido; los intermediarios son simplemente causales. Enfatiza que para los defensores de la coherencia es inútil buscar una fuente de justificación más allá de otras oraciones que se tienen por verdaderas.

La sugerencia tanto de Davidson como de James en sus exposiciones es que abandonemos la idea que el significado o el conocimiento se fundamentan en algo que valga como fuente última de evidencia, como se advertía en el punto anterior. Para Davidson resulta absurdo buscar un fundamento que justifique la totalidad de las creencias. Nos dice que alguien que posea un conjunto de creencias coherentes tiene *razón* para suponer que sus creencias no son en su mayoría erróneas. Y James desde otro punto de vista nos dice lo mismo:

Si una experiencia nueva conceptual o sensible viene a contradecir demasiado nuestro preexistente sistema de creencias, en noventa y nueve de cien casos, considérase como falsa. Solo cuando las nuevas y las antiguas experiencias son lo bastante congruentes para apereibirse y modificarse mutuamente, resulta verdad la que como tal consideramos por adelantado (James, 1974: 155).

Hemos visto como la propuesta de Davidson tiene algunas similitudes con la de James, especialmente la consideración de la verdad como coherencia en los términos que ya señalamos, su oposición a los dualismos, la ausencia de

intermediarios epistémicos, entre otros. Todo ello nos permite reforzar nuestra idea del valor del pensamiento de James en su comprensión del fenómeno de la verdad, ya que es confirmada recientemente por las aportaciones que sobre este tema de la verdad también realiza un filósofo actual como Davidson; a nuestro entender, una muestra de la vigencia de las reflexiones de James sobre la verdad.

## **Capítulo IV**

### **El humanismo: Schiller y James**





A nuestro juicio, la explicación de la concepción de la verdad de William James quedaría incompleta si no analizamos el humanismo que subyace o está por detrás de esta exposición de la verdad tan particular. Putnam ya comentaba que lo que trata James es de ‘humanizar’ la verdad, de concebirla como un instrumento humano, del mismo modo que todos los conceptos o conocimientos, y no como una idea caída del cielo<sup>173</sup>. Para hacer tal análisis sobre el humanismo realizaremos un examen del pensamiento de F. C. S. Schiller sobre este tema en comparación con los planteamientos de James también sobre el mismo asunto, y mostraremos la incidencia de este humanismo en la forma de concebir la verdad por parte de estos autores.

Schiller denominó a su forma particular de concebir el pragmatismo como humanismo. Éste al explicar lo que considera la esencia del pragmatismo enfatiza que lo realmente importante es el espíritu con el que aborda, y el método con el que examina los problemas, y tal espíritu podría ser denominado ‘Humanismo’<sup>174</sup>; además, explica que una vez alcanzada la posición humanista el pragmatismo parecerá una aplicación especial del humanismo a la teoría del conocimiento. El propio James consideraba a Schiller un amigo y con ideas muy parecidas a las suyas, tal y como comenta Seoane: “James no deja de reconocerle [se refiere a Schiller] como a alguien que por diferentes caminos ha llegado a sus mismas conclusiones y que muestra la aplicación de su doctrina en campos donde él no había llegado” (Seoane, 2011: 14); aunque también reconoce ciertas divergencias.

---

<sup>173</sup> Cfr. Putnam, *Ob. cit.*, 1999, p. 37.

<sup>174</sup> Cfr. Schiller, “La definición de pragmatismo y humanismo”, en: Seoane (ed.), *F. C. S. Schiller: El desafío humanista del pragmatismo*, 2011, p. 91 y 92.

En general, James señala que sus diferencias eran más relativas a los temas explícitamente tratados en sus discursos y a sus orientaciones y de allí las posibles confusiones de sus críticos, en concreto menciona lo siguiente:

Lo que desorienta a muchos de ellos [se refiere a los críticos] acaso sea el hecho de que los universos de discurso de Schiller, Dewey y mío sean panoramas de extensión diferente, y que lo postulado explícitamente por uno, sea dejado por el otro en estado de implicación, lo que induce al lector a considerarlos, por lo tanto, como negados. El universo de Schiller es el más pequeño, siendo esencialmente psicológico. No parte sino de una suerte de cosas, las demandas de verdad; pero, en último término, es inducido a los hechos objetivos independientes que afirma, en tanto que la demanda más válidamente acertada es la de existir tales hechos. Mi universo es más esencialmente epistemológico. Parte de dos cosas; los hechos objetivos y los deseos, e indica cuáles de éstos, dada la existencia de los hechos, actuarán con éxito como sustitutos de los últimos y cuáles no. A los primeros los llamo verdaderos (James, 1974: 38).

Por su parte Schiller declara con relación a sus afinidades “me sorprendió ver que había sido siempre un pragmatista sin saberlo, y que poca cosa aparte del nombre le faltaba a mi defensa de una posición esencialmente afín en 1892”<sup>175</sup> (Schiller, 1903, en: Shook, 2008: 34).

---

<sup>175</sup> En el reporte de la historia del pragmatismo, es frecuente decir que Schiller fue uno de los originarios del movimiento, compartiendo un lugar con Peirce, James y Dewey. Pero este suceso filosófico e históricamente es dudoso. Las convicciones filosóficas generales de Schiller y sus puntos de vista, la esencia de su *humanismo*, fue expresado, en forma germinal, antes de que el hubiese leído o llegara a tener familiaridad con los escritos de James. El primer libro de Schiller fue publicado en 1891, y Schiller en una comunicación dice que él no había leído una palabra de James antes de 1891 (Cfr. Thayer, *Meaning and action: A critical history of pragmatism*, 1984, p. 273).

Trataremos de mostrar, entonces, los rasgos característicos principales del humanismo de Schiller, que lo llevan a redimensionar o proponer nuevas formas de entender la realidad, el conocimiento, el significado y, por supuesto, la verdad. En definitiva, veremos las razones que lo conducen a proponer una teoría del conocimiento humanizada y pasaremos a compararla con el humanismo propuesto por James, de este modo constataremos hasta qué punto son diferentes sus propuestas o si por el contrario son más las semejanzas entre ambos autores. Debemos tener presente que el humanismo que nos formula Schiller, tal como él lo concibe, es mucho más amplio que el pragmatismo especialmente si nos atenemos a la definición del pragmatismo ofrecida por James, en la que indica que el pragmatismo es fundamentalmente, primero, un método para esclarecer disputas filosóficas y, segundo, una teoría genética de la verdad. Al respecto nos dice que “el Humanismo como el espíritu del Pragmatismo y como él un método natural que no mutilará la experiencia, incluye al Pragmatismo, pero no lo necesita ni está confinado a la epistemología” (Schiller, 1907, en: Seoane, 2011: 77). Schiller presenta al humanismo como más universal y poseyendo un método que puede aplicarse indistintamente a la ética, a la estética, a la metafísica, a la teología, así como a la teoría del conocimiento. Mientras que el método pragmático parece circunscribirlo a lo epistemológico, solo como método de análisis del proceso de conocer.

También James encuentra algunas diferencias entre su pragmatismo, más centrado en el método pragmático aplicado a la noción de verdad, y la versión más amplia del pragmatismo, entendida como humanismo, que ejemplificaba

Schiller. En relación a esta posición de Schiller sobre el humanismo y el pragmatismo, James expresa lo siguiente:

“En Inglaterra se le ha dado a la palabra un uso todavía más amplio [se refiere al método pragmático]: que la verdad de una enunciación *consiste* en sus consecuencias, y especialmente en sus buenas consecuencias. Aquí no se trata ya de cuestiones de método enteramente, y puesto que mi pragmatismo y este pragmatismo más amplio son tan diferentes –y lo bastante importantes ambos para tener nombres diversos– creo que la proposición de Schiller de llamar a este pragmatismo más amplio por el nombre de ‘humanismo’ es excelente y debería adoptarse. El otro puede seguir llamándose ‘método pragmático’” (James, 1974: 84).

Aún más, nos dice Schiller, en alusión a la distinción anterior formulada por James, que en base a esta trató de realizar una distinción entre un ‘pragmatismo’ más estricto y otro más amplio; y que de esas posiciones le parecía que solamente la primera se podía atribuir a Peirce, esto es, la de que ‘las verdades deben tener consecuencias prácticas’; y denominaba a la última humanismo, entendiendo por ello que las verdades ‘consisten en sus consecuencias’ y que estas deben ser ‘buenas’. Pero todavía a este autor le parece que el humanismo va aún más allá y no se restringe a una cuestión de ‘verdad’, e insiste en ver el humanismo como un campo mucho más amplio<sup>176</sup>; que no se limita ni a la verdad, ni al pragmatismo<sup>177</sup>.

---

<sup>176</sup> Nos comenta Shook que James, antes de su muerte en 1910, le pidió a Schiller asumir el liderazgo del joven movimiento pragmatista. Sin embargo, Schiller siempre conservó la etiqueta de humanismo para toda su filosofía, enfatizando que el entorno, el conocimiento y los valores a disposición de los seres humanos siempre debe ser la creación de selecciones y actividades *humanas* (Cfr. Shook, *F. C. S. Schiller on Pragmatism and Humanism*, 2008, p. 12).

En base a estos planteamientos genéricos realizaremos el estudio de las semejanzas y diferencias de estos autores en relación al tema del humanismo. Pero antes, a fin de tener una comprensión general del pensamiento de Schiller, describimos, de manera sucinta, algunos aspectos fundamentales de lo que fue su vida y obra, así como lo que consideramos son lineamientos generales de su pensamiento.

F.C.S Schiller (1864-1937), nació el 16 de agosto en Othmarschen<sup>178</sup> en el Ducado de Holstein, entonces una provincia de Dinamarca. Holstein pronto estuvo bajo el Imperio Prusiano, y Schiller fue un ciudadano alemán para el resto de su vida. Su padre era oriundo de Alemania pero un admirador del inglés; rico gracias a sus negocios comerciales con la India, pudo brindarle una educación inglesa a sus tres hijos. De ahí que Schiller se trasladara joven a Inglaterra, donde fue educado. Después de asistir a Rugby (1878-1882), ingresó en el Colegio Balliol de la Universidad de Oxford, y con 23 años obtiene su grado en Literae Humaniores, que es el modelo del curso de Humanidades (1887). Años después, fue profesor en la misma universidad donde realizó sus estudios, integrándose en el cuerpo docente del Corpus Christi College (1897-1926). Antes había sido profesor visitante (1893-1897) en la Universidad de Cornell (Ithaca, Nueva York) de Lógica y Metafísica; fue durante este periodo de tiempo cuando Schiller comenzó su amistad con James, compartieron muchas ideas por correspondencia y visitó su casa en varias ocasiones; por último fue profesor en la Universidad de

---

<sup>177</sup> Cfr. Schiller, “La definición de pragmatismo y humanismo”, en: Seoane (ed.), *Ob. cit.*, p. 83 (pie de página).

<sup>178</sup> Es un barrio del distrito de Altona, perteneciente a la ciudad de Hamburgo al norte de Alemania.

Southern California, Los Ángeles (1929-1937). Su primer libro, publicado anónimamente con el seudónimo ‘un Troglodita’, data del año 1891 y se titula *Enigmas de la esfinge: un estudio en la Filosofía de la Evolución*, y es una defensa del pluralismo metafísico; en 1894 se publicó la segunda edición de esta obra. La primera defensa que hiciera del pragmatismo se encuentra en el ensayo “Los axiomas como postulados” (1902), en el libro editado por H. Sturt, *El idealismo personal*. En sus primeros libros declara haberse comportado inadvertidamente como un pragmatista. Sus principales obras son *Humanismo: Ensayos filosóficos* (1903) y *Estudios en Humanismo* (1907). En 1910 se publica la tercera edición de los *Enigmas de la esfinge*; luego publicaría *Lógica formal. Un problema científico y social* (1912), *Problemas de la creencia* (1924), *Lógica para el uso: introducción a la teoría voluntarista del conocimiento* (1929), *¿Deben los filósofos disentir? y otros ensayos* (1934); *Nuestras verdades humanas* (1939) fue publicado póstumamente y editado por su esposa. Fue el principal defensor del pragmatismo en Inglaterra.

Schiller fue nombrado tesorero de Mind Association, cuya publicación es la revista *Mind* (1900-1926). También fue Vicepresidente de la English Eugenics Society (1909), presidente de la Society For Psychical Research, y sucediendo a Bergson en 1914, presidente de la Aristotelian Society (1921). En 1926 fue también nombrado miembro de la British Academy. Se jubila de sus clases en el Corpus Christi, aunque permanece como Senior Fellow. También comienza su relación con la University of Southern California y a partir de este año pasará medio curso en Oxford y el otro medio en California. En 1935 se casa con Louise

Strang y fija su residencia en California donde pasa a ser miembro a tiempo completo de la Universidad of Southern California. Muere el 9 de agosto de 1937<sup>179</sup>.

## 4.1. Lineamientos generales del pensamiento de Schiller

### 4.1.1. Oposición al idealismo absoluto y al naturalismo

En primer lugar, podemos decir que el pensamiento de Schiller, igual que el de James, como se dijo al inicio del estudio, es producto del descontento que en esa época existía –a finales de siglo XIX y comienzos del XX– por la forma de hacer ciencia y en contra de la llamada filosofía tradicional. Así tenemos que Schiller se opuso de forma flagrante y abierta al naturalismo y al idealismo absoluto<sup>180</sup>, éste último dominante entonces en la “filosofía de Oxford”. Hizo

---

<sup>179</sup> Cfr. Seoane, *Ob. cit.*, 2011, p. 59-73 y Shook, *Ob. cit.*, 2008, p. 12 y 13.

<sup>180</sup> En Copleston, *Historia de la filosofía*, aparece una referencia al libro de Henry Sturt *Personal Idealism* (1902), en cuyo prefacio nos explica en parte las razones por las cuales Schiller se opone a tales concepciones filosóficas. Comenta Sturt que el mencionado libro se compone de una colección de ensayos realizada por ocho miembros de la Sociedad Filosófica de Oxford, de los cuales uno de ellos era Schiller con su ensayo ‘Los axiomas como postulados’. El objetivo de esos autores era tratar de desarrollar el tema de la personalidad y de defender la personalidad contra el naturalismo por una parte y el idealismo absoluto por otra; por cuanto el naturalista sostiene que la persona humana es un producto transitorio de los procesos físicos, en tanto el idealista absoluto afirma que la personalidad es una apariencia irreal de lo Absoluto. Es decir, el naturalismo y el absolutismo, a pesar de su antagonismo aparente, coinciden en afirmarnos que la personalidad es una ilusión. El idealismo de Oxford, continúa Sturt, siempre se ha opuesto al naturalismo; y hasta ahí, el idealismo personal y el absoluto mantenían un frente común. Pero fue por esta razón que los idealistas personales pensaron que el idealismo absoluto era un adversario más insidioso que el naturalismo. Los idealistas absolutos adoptaron el método impracticable de tratar de criticar la experiencia humana desde el punto de vista de

frente con firmeza a toda forma de idealismo de procedencia germana, como el hegelianismo de su colega de Oxford T. H. Green (1836-1882); así como a algunos de los más conocidos representantes del Absolutismo, entre los que menciona a: “Mr. F. H. Bradley, Dr. Mc Taggart, Prof. B. Bosanquet, Prof. A. E. Taylor, Mr. H. H. Joachim, Prof. J. S. Mackenzie” (Schiller, 2005: 284). En el desarrollo de sus obras observamos un enfrentamiento continuo sobre todo con Bradley, enfrentamiento que también se puede observar en James, pero no de manera tan férrea como Schiller. Se puede decir que Schiller cooperó con James en su lucha contra un ‘enemigo común’, a saber, el absolutismo o intelectualismo. Schiller se oponía, por lo tanto, a todo tipo de absolutismo, decía que éste había crecido seguro, fuerte e insolente. En su constante crítica contra el Absolutismo, menciona que éste ha estado involucrado en los problemas más graves. Así muestra, por ejemplo, que se ha demostrado que la prueba de lo Absoluto como un principio metafísico, y su valor cuando es asumido, estaban abiertos a las más graves objeciones; que la teoría del conocimiento que presentaba el absolutismo se ha desmoronado completamente y siempre debe finalizar en un escepticismo; también que si se insiste en el lado idealista de la teoría, esta se debe desarrollar dentro del solipsismo. Para Schiller pues, en general, el Absolutismo debe una de las filosofías más gratuitamente absurda que alguna vez ha sido considerada<sup>181</sup>.

---

la experiencia absoluta. Y no supieron dar un valor adecuado al aspecto volitivo de la naturaleza humana. El idealismo absoluto fue insuficientemente empírico. Y Sturt sugería el de ‘idealismo empírico’ como nombre apropiado para el idealismo personal, porque la vida personal es lo que está más cerca de nosotros y lo que conocemos mejor (Cfr. Copleston, *Historia de la filosofía*, 1979, p. 334).

<sup>181</sup> Cfr. Schiller, *Studies in Humanism*, 2005, p. 274-275.



Este enfrentamiento tan duro contra toda forma de absolutismo en gran parte se debe a que Schiller concebía el mundo no como objeto de examen, sino como una resistencia a ser vencida, de tal suerte que la noción de deseo y de postulado sustituía por todas partes a las supuestas categorías del conocimiento. Schiller enfatiza en su obra que la pretendida objetividad que las teorías intelectualistas ‘logran’ es a cargo de olvidar el interés humano por conocer, y por considerar el conocimiento como un mecanismo ajeno a la actividad del hombre<sup>182</sup>. Para tales teorías la verdad nunca resulta hecha, sino que, por el contrario, debe preexistir ya hecha como un ideal eterno; si este ideal es eternamente imposible, entonces, no ofrecen respuesta a la pregunta cómo se hace la verdad. Estas teorías, pues, nos dicen que la verdad debe ser la aprehensión del hecho ‘independiente’; pero no comprenden como el ‘hecho’ puede ser ‘independiente’ de nuestro conocimiento<sup>183</sup>.

Así, plantea Schiller que la *diferencia entre la teoría absolutista y la humanista* reside principalmente en el punto de vista; los hechos son los mismos desde otra perspectiva. Por ello, la cuestión se resuelve en si la ‘lógica’ tiene que ver o no con el pensamiento *humano*. A ello asiente el humanista, mientras que el absolutista se encuentra en la desventaja de no atreverse a negarlo *completamente*. A nuestro criterio esta diferencia que señala Schiller es fundamental para entender su propuesta sobre la verdad y también la de James. Todo el trasfondo básico de la

---

<sup>182</sup> Según Thayer, la principal objeción de Schiller al ‘absolutismo’ es que este representa la naturaleza de la realidad como estática, finalizada, un sistema cerrado, y al pensamiento humano y a la vida como compelido, en el dolor de lo ilusorio, para adaptarse a este sistema cerrado (Cfr. Thayer, *Ob. cit.*, p. 280).

<sup>183</sup> Cfr. Schiller, “La construcción de la verdad”, en: Seoane, *Ob. cit.*, p. 105.

explicación de estos autores se centra en su concepción humanista, que los conduce a concebir la realidad, el mundo y el proceso a través del cual lo conocemos de manera muy distinta a la tradicional.

Se puede decir, por tanto, que el rechazo por parte de los pragmatistas a todo tipo de absolutismo, en general, se debe a que observaban como la labor científica de su época, el obrar de los científicos, consistía en refinar rudimentarias operaciones de ensayo y error, características del sentido común, al enfrentar los problemas. La ciencia no constituía un reino aparte y privilegiado, solo consistía en la depuración de los procedimientos cotidianos al hacer frente a dificultades de la vida. El conocimiento científico es un lenguaje hecho por el hombre y para el hombre; una “taquigrafía conceptual” (James, 1974: 88) entre muchas posibles e igualmente válidas. Consideramos que este es uno de los aspectos más importantes en el pensamiento pragmatista sobre la verdad por lo menos en lo que se refiere a Schiller, James y Dewey, a saber, llevar la verdad a otros campos, que esta no sea una propiedad exclusiva del ámbito científico, sino abierta a otros espacios; y esto es lo que lleva a James, por ejemplo, a valorar positivamente la experiencia religiosa. Es decir, no solo la ciencia es verdadera, tenemos otros conocimientos igualmente importantes que nos pueden guiar, conducir hacia lo beneficioso para el ser humano; y entrar en relación satisfactoria, armoniosa con opiniones ya establecidas, que han demostrado ser valiosas. En este sentido Dewey también se manifiesta:

Hay algo, a la vez, de ridículo y desconcertante en el hecho de que las gentes hayan llegado a creer que los modos científicos de pensar los objetos nos proporcionan la realidad íntima de las cosas y hayan puesto un sello de ilegitimidad sobre todos los demás modos de pensar los objetos y de percibirlos y gozarlos. Resulta ridículo porque estos conceptos científicos, al igual de otros instrumentos, han sido fabricados por el hombre al tratar de satisfacer un determinado interés: el de la convertibilidad máxima de cada objeto del pensamiento en cualquier otro [...] (Dewey, 1952: 119).

Estas últimas ideas nos conducen al punto que sigue a continuación, en el cual el ser humano es el eje central de los planteamientos de Schiller al explicar todo proceso cognoscitivo o todo intento de explicación de la realidad.

#### **4.1.2. Centrado en el hombre**

Así, en segundo lugar, resaltamos como uno de los planteamientos básicos de Schiller que su pensamiento gira en torno al concepto del hombre. Este autor se presentaba como discípulo de Protágoras, y llamó “humanismo” a su peculiar pragmatismo, como hemos mencionado, en alusión a la frase del griego “el hombre es medida de todas las cosas”. Explica que el *humanismo* es aquel punto de vista que enfatiza el rol central del hombre y de la empresa humana en la teoría del conocimiento.

Su humanismo fue, en medida considerable, una protesta a favor de la persona, y sostuvo que el hombre, y no lo Absoluto, es la medida de toda experiencia y el creador de las ciencias, una actitud muy semejante a la del

pensamiento de James, donde se observa de modo fundamental y permanente. En su opinión, el hombre no puede dedicarse a conocer lo que está más allá de su realidad, porque esto es una pura potencialidad que traspasa todos los límites del conocimiento, y por ello declaraba que todo nuestro pensamiento debe ser antropomórfico.

Sin duda alguna este énfasis de Schiller en el ser humano es un aspecto fundamental de su pragmatismo, pero que se puede generalizar a todo el pensamiento pragmatista, además de su tendencia a la acción, al resaltar su conexión estrecha con la experiencia humana, y el papel importantísimo que juega tal experiencia humana en la configuración de la realidad. Al respecto, manifiesta Luis Rodríguez Aranda que, “[e]l mayor mérito del pragmatismo, quizá, estriba en el vigor con el que ha afirmado el íntimo enlace entre el hombre y el mundo”. (James, 1974: 25). Este autor pone como ejemplo la labor educativa de Dewey, que, “huida de abstracciones”, ha significado en la educación americana amor y preocupación por los problemas del hombre. A nuestro juicio, añadiríamos el humanismo de Schiller como el ejemplo más representativo de tal afirmación, conjuntamente con el trabajo de James.

Al explicar Schiller su humanismo lo hace en términos muy sencillos, afirmando que es el más simple de los puntos de vista filosóficos. El humanismo es, para este autor, la percepción de que el problema filosófico concierne a los seres humanos que se esfuerzan por comprender un mundo de experiencia humana mediante los recursos de las mentes humanas. Porque si el hombre no puede suponer su propia naturaleza en sus razonamientos acerca de la experiencia

¿con qué, pues, razonará? ¿Qué posibilidades tiene de comprender un universo radicalmente ajeno? Y aún ni siquiera el Pragmatismo, con todo su énfasis en la experiencia, ha sido tan agriamente atacado como el gran principio de que el hombre es la medida de su experiencia y, de este modo, un factor imposible de erradicar en cualquier mundo que el hombre experimente. Los críticos de Schiller piensan que él deja fuera de consideración la ‘independencia’ del mundo ‘externo’. Pero esto es solo un malentendido. El Humanismo no niega lo que popularmente se describe como mundo ‘externo’, solamente insiste en que el ‘mundo externo’ del realismo todavía es dependiente de la experiencia humana<sup>184</sup>. En esta observación insiste también James en el prefacio de su obra *El significado de la verdad*, al decir que Schiller, Dewey y él mismo convienen absolutamente en admitir la trascendencia del objeto al sujeto, *siempre que aquél sea objeto experienciable*, de la relación verdad, y que en ningún caso niegan la existencia *dentro del reino de la experiencia*, de objetos externos a las ideas cuya presencia declaran<sup>185</sup>. Podemos observar que para Schiller resulta inconcebible tener una comprensión cabal del mundo si dejamos de lado el factor humano y su injerencia; y esto no significa que la realidad de los objetos no sea admitida, sino que no discute sobre objetos y relaciones trascendentes que van más allá de los límites de la experiencia humana, y ésta es, generalmente, la causa de las críticas en su contra.

En virtud de su punto de vista humanista, Schiller requiere que los objetivos y cometidos de la filosofía estén dirigidos hacia el hombre, a la ‘completa

---

<sup>184</sup> Cfr. Schiller, “La definición de pragmatismo y humanismo”, en: Seoane (ed.), *Ob. cit.*, p. 92.

<sup>185</sup> Ver el punto 4.2.3 ‘Hecho y realidad’.

satisfacción del hombre'. La filosofía para él no debe presentarse ajena a los problemas vitales del ser humano, y debe incluir los deseos, intereses, aspiraciones, propósitos de la mente humana; llama a sus críticos, opuestos a estas consideraciones, 'ascetas del mundo intelectual', terminología con la cual estamos de acuerdo. Una filosofía de espalda o distante del hombre, desde nuestro punto de vista, es un contrasentido y pierde toda su razón de ser. James por su parte también recoge o es partidario del espíritu de Schiller con respecto a la labor o a los fines de la filosofía<sup>186</sup>. Putnam en este sentido nos dice: "para James, como para Sócrates, la cuestión filosófica central es *cómo vivir*...la contraposición entre la filosofía interesada por el 'cómo vivir' y la que se ocupa de cuestiones técnicas 'duras' es una falsa contraposición" (Putnam, 1999: 38). Y el interés de Schiller recae en la vida como un todo.

#### **4.1.3. Enfrentamiento con la lógica formal o tradicional. Propuesta de humanización de la lógica o lógica voluntarista**

En tercer lugar, otro rasgo del pensamiento de Schiller fue su oposición a la lógica formal, seleccionamos esta temática como uno de los puntos que caracterizan las líneas generales del pensamiento de este autor por la radicalidad

---

<sup>186</sup> James propone "una filosofía que no solo ejercite sus facultades de abstracción intelectual, sino que tenga una conexión positiva con este mundo real de vidas humanas finitas" (James, 2002: 31). Según este autor parece que los filósofos operaran con sombras, mientras que los que viven y sienten conocen la verdad. Un ejemplo de esta idea es el que presenta en *Pragmatismo* del señor que se suicida por no conseguir trabajo, y que sigue teniendo vigencia en la actualidad, aunque quizás hoy nos pondría como ejemplo las personas que vienen en los cayucos.

de sus consideraciones, y porque pone de manifiesto hasta qué punto su humanismo abarcaba todas las facetas del conocimiento, incluyendo aquellas que parecen más formales, menos empíricas, y que tradicionalmente no fueron puestas en cuestión. Schiller enfatizaba que una “razón pura” que prescindiera completamente de las exigencias de la acción le parecía una aberración patológica, una falta de adaptación que la selección natural debería tarde o temprano eliminar.

Schiller nos señala que la lógica es algo usado por el hombre, y lo más formal de ella no escapa a ese su destino ligado al ‘uso’, en vez de limitarse a reproducir las articulaciones metafísicas de lo real. Es decir, para Schiller en el fondo de todo conocimiento hay un postulado emocional; y en el fondo de todo razonamiento, una necesidad práctica.

El acto lógico fundamental, el juicio, es un acto exquisitamente humano y personal, provocado por un interés específico o por una necesidad imperiosa. La lógica que quiere despersonalizar este acto lo reduce a un conjunto de palabras y reduce su significado al de las palabras que lo expresan; pero, así entendido, no es ya un juicio, sino una pura proposición verbal. En virtud de esto Schiller trata de desarrollar una lógica que empiece desde el significado personal y contemple el significado verbal como algo derivado y secundario. En virtud de estas consideraciones si para Schiller el significado es personal, también lo es el juicio. Cada juicio es un *acto* por el que su autor adquiere una personalidad. También es un *experimento* por el que nota, y adquiere, las consecuencias. Es además, un experimento que se dirige a una *nueva* verdad y modifica el significado de los

términos que usa. Así tenemos que el juicio no es una simple formalidad, sino que nos lleva a la acción y modifica la realidad. Por consiguiente, la Lógica Personalista que nos propone Schiller no se ocupa de las proposiciones como tales. Las trata como meras fórmulas verbales y como *instrumentos* para operar sobre situaciones particulares que tienen significado real solamente en sus contextos. Más, así tomadas, dejan de ser proposiciones y se convierten en *juicios*. Únicamente los juicios pueden ser verdaderos (o falsos). Las proposiciones solo pueden ser útiles (aplicables) y relevantes. Su así llamada ‘verdad’ es solamente ‘potencial’ y ‘proléptica’ y depende de su aplicación. Si se aplica mal a una proposición (y a todas les puede pasar eso), no se produce una ‘verdad’. Incluso ‘dos más dos es igual a cuatro’ fracasa según se use para predecir el comportamiento de gotas de agua o de mercurio<sup>187</sup>. Podemos observar en estas ideas de Schiller su adherencia a la concepción instrumental de las ideas. El escrito de Schiller, *Lógica formal*, es una crítica de esta lógica y de toda la lógica tradicional; en cuanto que ésta, prescindiendo del problema de la verdad material, es inutilizable para entender los procedimientos de la ciencia y del saber efectivo, y cae en contradicciones y vaciedades verbales, que la hacen carente de todo valor científico. Trataremos de explicar estas ideas generales de Schiller acerca de su protesta sistemática en contra de la lógica formal en base a su propuesta de una lógica voluntarista o humanizada que a continuación describimos.

---

<sup>187</sup> Cfr. Schiller, “Lógica personalista”, en: Seoane (ed.), *Ob. cit.*, p. 159.



Schiller está en una constante protesta contra la lógica formal<sup>188</sup>, considera que ésta niega el proceso real del conocimiento al ocultar o no tomar en consideración los intereses, propósitos, deseos, fines del sujeto, que están presentes en su interacción con el mundo y que tal interacción siempre implica juicios de valor<sup>189</sup>; expresa Schiller al destacar la importancia fundamental de nuestros intereses en el proceso del conocimiento:

[...] el interés y el propósito pueden ser eliminados del proceso cognoscitivo solo al coste de pararlo. Un ser desprovisto de intereses no *prestaría atención* a nada que le sucediera, no *seleccionaría* o *evaluaría* una cosa mejor que otra. La mente humana...está llena de intereses, todos los cuales son directa o indirectamente referibles a las funciones y los propósitos de la vida. Su organización es biológica y teleológica, y en ambos casos selectiva. Si exceptuamos unos pocos procesos anómalos y patológicos [...] la vida mental puede decirse que es completamente intencional [...] (Schiller, 2005: 190).

---

<sup>188</sup> En James no observamos ese enfrentamiento con la lógica formal característico del pensamiento de Schiller, a pesar de las coincidencias en sus planteamientos.

<sup>189</sup> Di Berardino profundiza en estos aspectos del pensamiento de Schiller en el que se destaca el elemento humanista, ya enfatizado anteriormente en nuestra presentación en el análisis que ofrece del autor a partir de siguiente texto: “La historia de la filosofía y en particular, la lógica formal, han promovido una visión del conocimiento humano en desmedro del real hacer del pensamiento mismo. En esta reconstrucción histórica lo que el autor denuncia una y otra vez es la negación permanente de todo aquello que constituye un factor imprescindible para que exista algo llamado ‘conocimiento’. Justamente lo que se perdió es el reconocimiento de factores psicológicos como explicativos de los procesos cognitivos. Es una amputación del proceso real: se esconden las bases profundamente personales que invaden toda adquisición de conocimiento, porque como el autor afirma, para que exista pensamiento son necesarios el interés, la utilidad, la emoción y la satisfacción. En consecuencia, todo trato con el mundo, tenga la característica que sea, implica juicios de valor [...] es el sujeto quien condensa su experiencia a partir de una selección de aquello que es adecuado a sus fines, descartando en esta misma operación la no atinencia de otros acontecimientos” (Di Berardino, 2009: 37).

Por lo tanto, Schiller exige también una humanización de la lógica, en protesta contra las lógicas formales, y tal exigencia la apoya en la convicción de que la lógica no representa el reino de la verdad absoluta y eterna, inmune a los intereses y fines humanos. Cree que para el pragmatista la validez de cualquier procedimiento lógico queda demostrada por el *éxito en el cumplimiento de su función*. Pero, todo procedimiento lógico funciona solo en unos contextos concretos. Y, por tanto, es inútil suponer que la abstracción completa de toda materia nos introduce en un reino de verdad inmutable, absoluta. Sin embargo para Schiller no se puede prescindir totalmente del uso de la lógica, de su aplicación; sería una pérdida total, no solo de la verdad sino también del sentido. Debemos dejar claro que Schiller no niega la lógica, sino que enfatiza que para él los principios lógicos son postulados expresados a la luz de los deseos y fines humanos, y su validez depende de su éxito en realizar tales deseos y propósitos. Por consiguiente, una verdad lógica es relativa a los deseos y fines humanos, y esto puede decirse de la verdad en general.

Esta manera de entender la lógica por parte de Schiller se desprende de su forma de concebir el conocimiento desde los propósitos o relativo a la intencionalidad humana, que tomará forma en una teoría voluntarista del conocimiento, un conocimiento que parte desde las necesidades del ser humano que selecciona y establece preferencias y se verifica mediante su aplicación. De ahí que el significado para Schiller dependa de cómo alguien en particular hace un juicio en un contexto dado, con unos intereses y deseos precisos. Para este autor no se puede hacer abstracción del significado personal, como lo hace la lógica

formal. Es por ello por lo que nos dice que no se puede divorciar la sicología de la lógica, ni hay nada así como ‘pensamiento puro’; por el contrario, todos los términos incluidos en las reglas básicas de nuestro razonamiento están vinculados al deseo, o al interés, o a la comodidad; a lo que Schiller llama cuestiones psicológicas. El conocimiento para Schiller, por tanto, está condicionado o sujeto al interés, al propósito, a la emoción y a la satisfacción. De igual modo, para Schiller, y esto debemos resaltarlo, el pensar se hace por medio de series de pensamiento y éstas siempre tienen un propósito, un interés, un deseo de conocer. Así Schiller muestra que conceptos como el de certeza o el de identidad, o términos como los de ‘igual’ ‘mayor’ o ‘individual’, no son sino el producto de un proceso por el que intentamos responder a nuestro entorno<sup>190</sup>. En síntesis, para Schiller la estructura general de la mente y los principios fundamentales que la soportan deben ser concebidos en crecimiento, como el resto de nuestros poderes y actividades, esto es, como procesos de experimentación diseñados para hacer el mundo más conforme a nuestros deseos.

Schiller justifica o defiende su lógica voluntarista alegando que un punto al que no puede renunciar nuestro modo de vivir y pensar es a saber y reconocer que el interés es lo primero, y no el cómo se haga. La lógica voluntarista “para ser verdadera debe aplicarse a los procedimientos de las mentes individuales que no pueden ser despreciados por estar permeados de ‘contingencia’, irrealidad e irracionalidad” (Schiller, 1909, en: Seoane, 2011: 25), por cuanto ningún pensador tiene derecho a desacreditar al instrumento de su propio pensamiento.

---

<sup>190</sup> Cfr. Seoane, *Ob. cit.*, 2011, p. 23 y 24.

Posiblemente este sea el punto característico más importante del pensamiento de Schiller, según Seoane, pues tal interés genera una voluntad de creer, implica un derecho a creer en la medida en que supone nuestra voluntad de considerar unas cosas y no otras<sup>191</sup>. En este aspecto podemos estar de acuerdo con Seoane, más aún, cuando Schiller nos presenta al pragmatismo como una protesta sistemática contra toda ignorancia de la intencionalidad del conocimiento efectivo.

Así tenemos que esta ‘nueva lógica voluntarista’ que Schiller propone tiene las siguientes características: descansa en el significado personal, en el pensamiento intencional, en la libertad de elección entre alternativas, deseos, postulados e intereses, en la selección azarosa, en el razonamiento probable y en la interminable verificación –procedimientos todos ellos que la Lógica Formal declaró viles o imposibles. Y evita como ilusorias las nociones de significado verbal, pureza, certeza, necesidad, validez y coerción. Es decir, Schiller rechaza la abstracción de la personalidad que siempre practicó la lógica formal.

Se puede decir que Schiller va a resaltar en todo momento la importancia del uso en esta nueva lógica que nos propone, como se dijo al principio de este apartado. Igual que James y Dewey se basa en la concepción instrumental de las ideas y en la máxima pragmática que vincula las creencias verdaderas con las consecuencias. Así tenemos que la relación que esta lógica voluntarista establecerá con el uso será esencial. La lógica voluntarista de Schiller es sistemática, coherente y normativa porque es útil. Para Schiller el significado, la verdad y el uso están vinculados y funcionan juntos en nuestro conocimiento; no

---

<sup>191</sup> *Ibidem*, p. 25.

separados como piensa el intelectualismo. Así pues, para Schiller la coherencia formal no tiene ningún valor intrínseco, su coherencia es su utilidad para los propósitos humanos, lo más formal de la lógica está ligado al ‘uso’, a las necesidades concretas y prácticas. De igual forma para este autor el uso determina el significado. Nuestras operaciones mentales, creencias, palabras y símbolos, todas obtienen sus significados de los usos para los que se destinan. Y, por último, el uso determina el valor, esto es, ‘la verdad’; porque son sus aplicaciones, su ‘funcionamiento’, lo que *cambia* lo despreciable –lo ‘falso’– en lo estimable –lo ‘verdadero’–, discriminando lo real de lo formal y continuamente mejorando nuestras verdades.

Así pues, el lógico además de ser un observador del conocimiento efectivo puede hacer comparaciones y generalizaciones y evaluar los procesos y resultados. Establece preferencias por algunos procedimientos, razona tales preferencias y discrimina entre *mejores* y *peores* métodos y entre distintas maneras de *evaluar*. En razón de esto su ‘teoría’ del conocimiento efectivo no resulta meramente descriptiva, siendo capaz de dar *consejos* a aquellos que optan por el conocimiento efectivo. De esta manera la lógica será normativa y capaz de prescribir mejoras del procedimiento cognitivo aun cuando nunca podrá *forzar* a ellas. Y, en consecuencia, esta lógica normativa propuesta por Schiller admitirá que el juicio final sobre el valor de tales mejores en el proceso cognoscitivo deberá ser proporcionado no por el lógico, sino por el científico o el investigador experto cuya función es aplicarlas y comprobarlas por su funcionamiento; se pone aquí de manifiesto, nuevamente, la aplicación de la máxima pragmática. De este

modo, pues, la lógica voluntarista es, de un modo muy genuino, una ciencia normativa<sup>192</sup>.

Para Schiller, en general, el voluntarismo no debe ignorar el carácter activo, intencional y personal del proceso cognitivo en su explicación, y debe abstenerse de las viciosas abstracciones del intelectualismo. La explicación del proceso del conocimiento, por parte de la lógica voluntarista, está a disposición de todo el mundo siempre que respete el procedimiento del conocimiento efectivo, es decir, que no menosprecie el razonamiento efectivo tanto en las ciencias como en la vida práctica. Los razonamientos efectivos o correctos no son conocidos con anterioridad a la experiencia y deben ser verificados por sus aplicaciones en la experiencia. Schiller propone en definitiva una lógica en contacto con la vida humana, la ciencia humana y el interés que tenemos en conocer; una lógica para el uso cotidiano, que reconoce las actividades cognitivas del hombre como un todo.

Éstos presupuestos o lineamientos básicos del pensamiento de Schiller que acabamos de exponer lo conducen a considerar la verdad, la realidad, los hechos, y, en general, los elementos de todo proceso cognoscitivo de forma muy distinta al punto de vista tradicional, ya que todos ellos están enfocados desde el punto de vista del humanismo defendido por este autor. Por este motivo a continuación trataremos de explicar la descripción que Schiller realiza de tales términos, en comparación con el punto de vista jamesiano sobre éstos temas, y trataremos de mostrar hasta qué punto son coincidentes o divergentes sus planteamientos, es

---

<sup>192</sup> Schiller, 'Conclusión', en: Seoane, *Ob. cit.*, p. 185-188.

decir, daremos cuenta de los objetivos iniciales de este apartado. Comenzaremos por abordar el tema de la verdad.

## **4.2. Análisis comparativo entre el humanismo de F. C. S. Schiller y el humanismo de William James**

A nuestro modo de ver, como hemos señalado, el humanismo característico de ambos autores se muestra de manera patente en su forma de concebir la realidad, la verdad –especialmente en su relación con la utilidad– y, muy importante, en el énfasis dado a la conservación de verdades pasadas. Por esta razón el presente apartado está esquematizado en base a estos tres elementos, que son fundamentales en la concepción de la verdad de James, y que nos permitirán visualizar y entender de forma más clara las similitudes y discrepancias entre los pensamientos de James y Schiller.

### **4.2.1. La verdad y la utilidad**

Consideramos fundamental este aspecto de la verdad relacionada con la utilidad tanto en el pensamiento de James como en el de Schiller. Ambos autores, a nuestro juicio, consideran la utilidad como la primera exigencia o requisito para poder juzgar o valorar nuestras ideas o creencias como verdaderas. Enfatizamos que es un requisito en los planteamientos de ambos autores, en ningún caso es el único requisito. Podemos decir que Schiller parte, igual que James, de lo que, a

nuestro entender, es la esencia del método pragmático, a saber, considerar que el significado de una norma reside en su aplicación<sup>193</sup>. En el caso de la verdad, esto significa que las verdades para llegar a ser tales y para establecerse como verdad deben usarse. Schiller considera que las verdades ‘abstractas’ de ningún modo son verdades del todo. Son verdades fuera de uso, sin trabajo, con ansias de encarnarse en lo concreto. Es solo en sus operaciones efectivas sobre el mundo de la experiencia inmediata como abandonan su ambigüedad, como significan y viven y muestran su poder. El hombre de ciencia es completamente consciente de que sus anticipaciones teóricas siempre están a expensas de la confirmación de hecho y de que si esto falla sus ‘leyes’ son falseadas. No son verdaderas a menos que ‘se hagan verdaderas’.

Enfatiza Schiller, igual que James, que la verdad se hace. Incluso las verdades abstractas de la aritmética derivan su verdad de su aplicación a la experiencia. La declaración abstracta de que ‘dos y dos son cuatro’, siempre es incompleta. Necesitamos saber a qué ‘doses’ y a qué ‘cuatros’ se aplica el dictum<sup>194</sup>. James por su parte nos dice en relación con estas ideas que: “en estas esferas abstractas [se refiere a la geometría y a la lógica] no hay necesidad de presuponer arquetipos. La mente es libre de tomar tantas cuentas del espacio, de hacer tantas agrupaciones numéricas, de hacer tantas clases y series, y puede comparar y analizar tan indeterminablemente, que la superabundancia misma de las ideas resultantes nos hace dudosa la preexistencia ‘objetiva’ de sus modelos”

---

<sup>193</sup> Para el pragmatismo toda verdad va a ser una norma de acción, una norma para la conducta futura. El valor de las verdades es probado por su funcionamiento, como mencionábamos al inicio del capítulo II.

<sup>194</sup> Cfr. Schiller, “La definición de pragmatismo y humanismo”, en: Seoane (ed.), *Ob. cit.*, p. 88.



(James, 1974: 104). De esta manera Schiller hace depender la verdad de una aserción de su aplicación, y afirma que una ‘verdad’ que no se sometiera a verificación no sería aún una verdad<sup>195</sup>, sería una pretensión de verdad, tal y como lo explica en el siguiente texto:

Para llegar a ser realmente verdadera [se refiere a una pretensión de verdad] ha de ser comprobada y se comprueba al ser *aplicada*. Solo cuando se ha hecho esto, es decir, solo cuando es usada, puede determinarse qué significa en verdad y qué condiciones debe cumplir para ser realmente verdadera. De aquí que todas las verdades reales deben haber mostrado ellas mismas que son útiles; deben haber sido aplicadas a algún problema del conocimiento efectivo en razón de la utilidad por la que fueron comprobadas y verificadas (Schiller, 1912, en: Seoane, 2011: 86).

Estas afirmaciones de Schiller nos conducen a los planteamientos de James, ya tratados, cuando explica el valor práctico de las ideas verdaderas, y que este deriva primariamente de la importancia práctica de sus objetos para nosotros. De manera que una idea extra –ideas que serán verdaderas en situaciones meramente posibles– se convierte en activa cuando se hace prácticamente adecuada para un caso de necesidad y pasa a actuar en el mundo. Se puede decir de ella que ‘es útil

---

<sup>195</sup> Dewey también comparte estas mismas ideas de Schiller y James, como lo muestra al señalar: “No puede existir una diferencia en la verdad abstracta que no se exprese en una diferencia en los hechos concretos, así como en la conducta que, consecuentemente con esos hechos, se le impone a alguien” (Dewey, 2000: 86).

porque es verdadera’ o que ‘es verdadera porque es útil’ (James 2002: 133), la célebre frase de James tan criticada por los opositores a sus ideas<sup>196</sup>.

Podemos observar como las ideas de ambos autores en este aspecto son prácticamente iguales al enfatizar el elemento de lo útil como imprescindible para considerar nuestras ideas o creencias como verdaderas. Ahora bien, en ninguno de los dos, a nuestro juicio, no se trata de que todo lo útil sea verdadero, sino que lo que tratan de poner de manifiesto es que la verdad, por decirlo de alguna manera, es incompleta sino realiza su función en la práctica, es decir, si no pasa a ser aplicada, no se puede decir que está plenamente verificada<sup>197</sup>. Schiller, como parece obvio, distingue entre “todas las verdades son útiles” y “todo lo útil es verdadero” (aunque no tan obvio para muchos de sus críticos). En este sentido, explica Seoane que Schiller al afirmar que ‘la verdad es lo útil’ no está proponiendo que ‘lo útil es verdad’; pues hay cosas que siendo útiles no son verdad. La verdad no es equivalente a utilidad ni a lo que funciona:

debe ser admitido e incluso enfatizado, que decir que *toda verdad debe funcionar y ser útil* no es, de un modo estricto, definir absolutamente nada. Es insistir en un requisito muy importante y vital que, desafortunadamente, ha sido soslayado; pero no tiene la *forma* de una definición (Schiller, 1929, en: Seoane, 2011: 27).

---

<sup>196</sup> Supra páginas 71 y 72.

<sup>197</sup> Debemos mencionar que James acepta la verificación indirecta, o solo potencial. Éste enfatiza que la verdad descansa en su mayor parte sobre su sistema de crédito, como se ha dicho.

Schiller enfatiza que no todo lo útil es verdadero, y explica que el criterio pragmatista del ‘uso’ no anula la distinción entre verdad y falsedad, y no justifica el uso de ficciones, errores, mentiras o pretendidas verdades. La utilidad de un conocimiento debe ser, en primer lugar, medida con respecto a un fin querido o reconocido por el individuo. El mismo individuo suprime muchos de sus intereses iniciales y declara inútiles y falsas otras valoraciones. En definitiva, el criterio pragmatista funciona como un *principio selectivo*<sup>198</sup> que busca y consolida la utilidad y en ella funda sus valoraciones relativamente más sólidas.

Schiller, una vez más al igual que James, también basa su explicación de la verdad en la concepción instrumental de las ideas, y esto nos ayuda a comprender mejor lo expuesto anteriormente. James al comenzar su conferencia “Concepción de la verdad según el pragmatismo”, comenta que la única explicación que le parece atendible sobre la verdad es la ofrecida por Schiller y Dewey. Se refiere James a la concepción ‘instrumental’ de la verdad, según la cual la verdad en nuestras ideas significa su poder de actuación<sup>199</sup>, y explica que:

Cualquier idea sobre la que podamos cabalgar, por así decirlo, cualquier idea que nos conduzca prósperamente de una parte de

---

<sup>198</sup> Schiller tiende a una interpretación biológica de la verdad. Hay, entre las verdades, un proceso de selección natural. Las verdades de valor inferior se eliminan, en tanto las verdades de valor superior sobreviven. Y la creencia que prueba tener un valor de supervivencia mayor demuestra ser la más útil y, por tanto, la verdadera.

<sup>199</sup> En este mismo orden de ideas James, a su vez, se va a preguntar en su conferencia sobre “El pragmatismo y el sentido común”, si la existencia de diferentes tipos de pensar “sin que ninguno pueda invocar el derecho de una veracidad absoluta ¿no debería despertar una presunción favorable para la concepción pragmática de que todas nuestras teorías son *instrumentales*, son modos mentales de *adaptación* a la realidad más que revelaciones o respuestas gnósticas a los enigmas del mundo instituidos por obra divina?” (James, 2002: 126).

nuestra experiencia a otra, enlazando las cosas satisfactoriamente, laborando con seguridad, simplificándolas, ahorrando trabajo es verdadera; esto es, ‘verdadera instrumentalmente’ (James, 2002: 53).

Además, al concebir Schiller que el pensar es un proceso mental y que las mentes quieren propósitos, las ideas para él son esencialmente planes, intenciones que tienen la pretensión de hacer cambios en las cosas que existen; y el significado lo hace depender de la intención al concebir que toda la vida mental es intencional. Para James también la vida mental es teleológica<sup>200</sup>, pues nuestros pensamientos nos sirven para modelar nuestras reacciones sobre el mundo exterior, desde *Principios de Psicología* nos dice que el pensamiento siempre es selectivo:

Dirigiendo, pues, una mirada retrospectiva, vemos que el espíritu es en toda ocasión un teatro de posibilidades simultáneas. La conciencia consiste en la comparación de éstas una con otra, la selección de algunas y la supresión del resto al reforzar e inhibir la actividad de atención [...] El espíritu obra [...] sobre los datos que recibe, lo mismo que un escultor opera sobre su bloque de piedra. En cierto sentido la estatua estaba allí desde la eternidad. Pero había otras mil diferentes además de ella, y solo hay que dar gracias al escultor de haber escogido una entre las demás. Precisamente así el mundo de cada uno de nosotros, aunque puedan ser diferentes nuestras maneras de contemplarlo, está todo concentrado en el caos primordial de sensaciones que da la simple *materia* al pensamiento de todos

---

<sup>200</sup> La importancia de los intereses y propósitos en el pensamiento de James es destacado por Perry, al afirmar: “tan pronto como éste [se refiere a James] tuvo una doctrina propia respecto de la mente humana, insistió en su actividad, iniciativa y predisposición congénitas. El hombre piensa porque lo mueven a hacerlo así los intereses y propósitos que lo gobiernan” (Perry, 1973: 301).

nosotros indiferentemente [...] Pero entretanto el mundo que sentimos y en que vivimos será el que nuestros antecesores y nosotros, por los lentos rasgos acumulativos de elección, han desgajado de éste, como los escultores, rechazando simplemente ciertas porciones del material dado [...] La raza humana en conjunto conviene respecto a lo que ha de saber y nombrar y respecto a lo que no (James, 1945: 271-272).

Es de resaltar como el pensamiento de Schiller y el de James son prácticamente coincidentes en cuanto a la intencionalidad de la mente, la elección que hacemos en función de nuestros intereses, el operar del pensamiento sobre los datos dados para transformarlos, así como el acuerdo social. No obstante sí hay cierta diferencia con Schiller, que se manifiesta especialmente cuando James habla de que ‘en cierto sentido la estatua estaba allí desde la eternidad’, pero de esto nos ocuparemos en el apartado ‘Hecho y realidad’.

De igual manera nos explica James el modo en que concibe la actuación de las ideas:

Toda idea que un hombre tiene, actúa, produciendo algunas consecuencias en él, en forma de acciones corporales o de otras ideas. Mediante estas consecuencias son modificadas las relaciones del hombre con las realidades ambientes. Él es llevado más cerca de algunas de éstas y más lejos de otras, y así obtiene la sensación de que la idea ha actuado satisfactoriamente unas veces y otras no. La idea le había puesto en contacto con algo que satisface su intento o que no lo satisface (James, 1974: 260).

Se pueden observar en dicha exposición, de forma general, las características que explican la concepción ‘instrumental’ de la verdad de Schiller, Dewey y, por supuesto, del propio James. Por un lado que las ideas nos ayudan a entrar en relación con otras partes de nuestra experiencia, y si esta relación resulta satisfactoria, las ideas se vuelven verdaderas, y se podrían modificar las realidades existentes. De allí que las teorías se convierten en instrumentos, en una ayuda para avanzar y rehacer la naturaleza, no para asentarse en ellas<sup>201</sup>. Dewey lo explica de la siguiente manera “una idea es un pagaré que extendemos contra las cosas existentes, una intención de actuar para disponerlas de determinada manera. De donde se sigue que, si el pagaré se hace efectivo, si como consecuencia de las acciones, lo existente se redispone o se reajusta en la forma en que la idea pretende, esta es verdadera” (Dewey, 2000: 86). Nos permitimos mencionar a Dewey porque consideramos que en este aspecto los tres autores coinciden en sus planteamientos, y es quizás en Dewey, donde la concepción instrumentalista de las ideas se expresa de una manera totalmente explícita<sup>202</sup>. De hecho, para Dewey las ideas son planes de operaciones a realizar y constituyen factores integrantes de acciones que cambian la faz del mundo. Y la verdad como utilidad significa “servicio para contribuir a la reorganización de la experiencia que la idea o la teoría proclama que es capaz de realizar” (Dewey, 1955: 220).

---

<sup>201</sup> Cfr. James, *Pragmatismo*, 2002, p. 50.

<sup>202</sup> Dewey concibe el instrumentalismo como “un intento de establecer una teoría lógica precisa de los conceptos, los juicios y las inferencias en sus diversas formas, por el procedimiento de considerar principalmente cómo funciona el pensamiento en la determinación experimental de consecuencias futuras” (Dewey, 2000: 73).

Por tanto, para estos autores las ideas son intenciones y su significado se encuentra en su actuación para modificar las realidades a las que se dirigen. Las creencias son reglas de acción, y el pensamiento tiene como única misión producir en nosotros hábitos de conducta, que nos lleven a actuar en esa realidad para modificarla de acuerdo con nuestros intereses, de forma satisfactoria. De esta manera las teorías son instrumentos para seguir trabajando en la búsqueda de respuestas cada vez más acertadas, como menciona James. Por su parte Schiller nos dice que al ser las ideas actos a realizar éstas carecen de valor cuando no desembocan en acciones que reordenan y reconstruyen de algún modo, en el grado que sea, el mundo en que vivimos. En breve, para James, Schiller y Dewey si las ideas o teorías son instrumentos para una reorganización activa de un medio circundante y para acabar con una dificultad concreta, entonces se tendrá la prueba de su validez al realizar dicha tarea. Si son exitosas en su función, son verdaderas. La comprobación o validez como se puede observar está en las consecuencias, en el obrar. La verdad o el valor de una experiencia dependen del resultado, de sus consecuencias.

Así tenemos que para Schiller el procedimiento efectivo de la ciencia obedece al criterio de lo útil; las abstracciones valen como realidad solo en cuanto son instrumentos para actuar sobre la experiencia, pues, para Schiller el conocer es un asunto de intentar y experimentar con nuestra experiencia de acuerdo con nuestros objetivos y deseos. El conocimiento es una manipulación de la

experiencia. Y las verdades científicas son válidas si son eficaces<sup>203</sup>. Es decir, al preguntar a Schiller cómo es válida esa verdad humana, como pragmatista, la respuesta es que la validación de la afirmación debe depender de sus consecuencias. Las pretensiones de verdad se supone que se validan por sus consecuencias cuando son usadas; cuando las consecuencias predichas por ellas se verifican y ofrecen, por tal motivo, un dominio efectivo de los hechos, su validez es verificada; si no se consigue esto y son desmontadas por los hechos, deben abandonarse.

Ahora bien, debemos mencionar que para Schiller toda comprobación de la ‘verdad’ siempre conlleva un experimento, supone un *riesgo* de fallo tanto como una esperanza de éxito. Y siempre termina en una valoración. Por esta razón para él las verdades son valores lógicos. Los predicados ‘verdadero’ y ‘falso’ en definitiva no son nada sino indicaciones de valor lógico; y *como valores*, semejantes y comparables a los predicados de valores de los juicios éticos y estéticos que presentan problemas similares de validación de sus pretensiones<sup>204</sup>. De esta última idea queremos destacar también como Schiller nos muestra que las verdades de la ciencia tienen el mismo status que las afirmaciones en la ética o en la estética, no hay superioridad, son igualmente falibles y no hay superioridad en los discursos. Idea que es compartida por James<sup>205</sup>.

---

<sup>203</sup> Plantea a este respecto Schiller una crítica en contra de el intelectualista racionalista, al decir que éste no da respuesta real a la pregunta ¿cómo se distinguen las verdades válidas de las meras pretensiones que pueden resultar falsas?, porque una inspección *a priori* no puede determinar el valor de una afirmación y se necesita de la experiencia para decidir si es buena o no (Cfr. Schiller, “La definición de pragmatismo y humanismo”, en: Seoane, *Ob. cit.*, p. 80).

<sup>204</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>205</sup> Y también recientemente idea que es afirmada y elaborada por Putnam en uno de sus últimos libros *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*.



Explica Schiller que no hay razón para montar un proceso peculiar de verificación para la satisfacción de un interés ‘puramente intelectual’ de diferente clase que el resto, superior en dignidad y autocrático en autoridad, porque no hay intelecto puro. Un intelecto concebido vacío de función, que no se aplica a ningún problema real, que no satisface ningún propósito, tal intelecto sería absurdo. El funcionamiento efectivo del intelecto, incluso en lo que se llaman su formas más ‘puramente intelectuales’ solo es inteligible en referencia a los fines y valores humanos. Reitera Schiller que no hay superioridad del conocimiento científico con respecto de otros saberes, y muy importante, pues es una nota característica de todo su pensamiento, insiste en la alusión al pensamiento como siempre intencional. A nuestro modo de ver el énfasis de Schiller está en que debemos concebir la verdad como una construcción del ser humano, en función de sus propósitos, que no implica algo superior.

Esta posición de que la verdad va a depender de las consecuencias prácticas es una característica fundamental de todo pragmatista<sup>206</sup>. Schiller al hablar de la validación de una afirmación por sus consecuencias, se muestra, al igual que James, en abierta oposición a las teorías intelectualistas del conocimiento, como se puede inferir de la referencia a “algún hecho preexistente incomprensible”, que

---

<sup>206</sup> Faerna nos explica la posición de los pragmatistas respecto a la prueba de los juicios de la siguiente manera: “La verdad del juicio es exclusivamente una propiedad de sus consecuencias, del éxito de la acción determinada por la consciencia de la situación que él introduce. La verdad es, por consiguiente, inseparable del complejo de acciones y operaciones que derivan del juicio y que prolongan la investigación (en la forma de prueba o verificación del juicio) hasta lograr plenamente sus objetivos. En este sentido, puede decirse que la verdad se *hace* no menos que se encuentra o se descubre” (Faerna, 1996: 211).

aparece en el siguiente texto, en el que se destaca sobre todo el valor de las consecuencias:

[...] el juicio *cuando se hace* es siempre intencional, y su selección está justificada, o refutada, por los pasos subsiguientes del experimento ideal. El ‘control objetivo’ de la libertad subjetiva para predicar no se efectúa por algún hecho preexistente incomprensible: se realiza en las consecuencias de llevar a cabo la predicación. (Schiller, 2005: 191).

Schiller, entre otras razones, realiza la afirmación anterior porque para él la experiencia es experimento, es *activa*. No aprendemos, no vivimos, a menos que lo intentemos y enfatiza que la pasividad no nos lleva al conocimiento. Para él todo juicio es esencialmente un experimento que, para ser comprobado, debe ser llevado a cabo. Es más, nos dice que las ‘consecuencias’ no solo deciden la validez de mi juicio, sino que también alteran mi concepción de la realidad. Para ilustrar estas afirmaciones nos ofrece el ejemplo de la silla:

Si es realmente verdadero que ‘esto’ es una silla, uno se puede sentar en ella. Si es una alucinación, no se puede. Si está rota, no es una silla en el sentido que mi interés demanda. Porque yo hice mi juicio bajo la urgencia del deseo de sentarme. En un caso juzgaré de aquí en adelante que la realidad es tal que me presenta sillas ilusorias; en el otro, que contiene también sillas en las que no sentarse. Esto es, pues, lo que significa la comprobación pragmática de una pretensión de verdad (Schiller, 1912, en: Seoane: 2011: 120).

A su vez, nos dice Schiller, que los juicios pueden resultar inadecuados y podrían necesitar revisión. Es decir, que si el interés es distinto, en el ejemplo citado antes, ya el interés no es el de sentarse sino el de un coleccionista o comerciante de muebles, el primer juicio podría haber resultado lamentablemente inadecuado y podría revisarse. Ahora bien, Schiller va más allá y tal afirmación lo conduce a realizar el siguiente planteamiento que, a nuestro modo de ver, resulta bastante radical y lo distingue de James. Nos dice que, “el ‘éxito’ al validar una ‘verdad’ es un término *relativo al propósito* con el cual la verdad fue alegada. La ‘misma’ predicación puede ser ‘verdadera’ para mí y ‘falsa’ para ti si nuestros propósitos son diferentes. En cuanto a una verdad en abstracto y sin relación a ningún propósito, esta es claramente asignificativa. Hasta que alguien no la asevera, no puede nunca llegar a ser una afirmación y comprobarse, y por consiguiente, no puede validarse” (Ibidem, p.121). Si bien esta última idea consideramos que podría ser afirmada por James, de hecho es más o menos la interpretación a la que llega Susan Haack al explicar lo que denomina la verdad a largo plazo de James, y nos ofrece su ejemplo sobre los océanos<sup>207</sup>. Con respecto a la primera afirmación podemos decir que James no sería tan radical para afirmar eso, pues, a nuestro modo de ver, no se trata de ser ‘verdadera’ para mí y ‘falsa’ para ti, sino que de acuerdo con el propósito de cada uno, obtendríamos un aspecto diferente de las cosas, un conocimiento distinto dependiente de que el énfasis se ponga aquí o allá; tendríamos otra perspectiva del asunto en cuestión.

---

<sup>207</sup> Haack, como se ha mencionado, está de acuerdo con los planteamientos de James de que, incluso en la verdad a ‘largo plazo’ o verdad ‘absoluta’, hay una esencial contribución humana. Pero siempre destaca que para James también hay una realidad independiente. Véase p. 136.

Se puede observar que Schiller es más incisivo en esta materia al establecer que la creación de una aserción, la aplicación de una presunta verdad, todo su significado depende del propósito. Para él, en las mentes humanas el significado es siempre selectivo y con un propósito. De ahí que niegue la noción de que la verdad pueda depender de cómo las cosas aparecerían a una mente ‘omnicomprensiva’ o absoluta porque semejante mente no podría tener propósito<sup>208</sup>. Para Schiller el rasgo más distintivo del Pragmatismo parece ser su insistencia en el hecho de que *toda vida mental tiene un propósito*. Esto explica su énfasis en el aspecto psicológico al estudiar la verdad en todo proceso cognoscitivo.

Ahora bien, James y Schiller coinciden, nuevamente, al afirmar que ninguna verdad científica es, pues, absoluta y definitiva. Cada una de ellas es solo la más conveniente en determinadas condiciones históricas de la investigación científica<sup>209</sup>. En palabras de Schiller:

La naturaleza empírica de la realidad es tal que nunca podemos argumentar desde un caso a otro *similar*, que *consideramos que es* ‘el mismo’, con absoluta seguridad *a priori*, y por lo tanto ninguna ‘verdad’ puede ser siempre tan cierta que no necesite ser verificada, y que no nos pueda engañar cuando la aplicamos. Pero esto solo significa que ninguna verdad debería ser tomada como no probable (Schiller, 2005: 193).

---

<sup>208</sup> La propuesta de Schiller contiene una protesta implícita contra la abstracción de la psicología por parte de la lógica.

<sup>209</sup> Al respecto nos dice Seoane que Schiller, desde una lógica voluntarista, presenta la verdad como algo cambiante y abierto a constante revisión; que no es incorregible (Seoane, 2011: 25).

Aquí se nos muestra el *falibilismo* característico del pensamiento de Schiller, que también encontramos en James cuando nos dice, por ejemplo, que nuestras verdades de hoy pueden no serlo mañana<sup>210</sup>. Aún más, para Schiller ni siquiera una predicación completamente exitosa se puede convertir en una ‘verdad eterna’ sin más ni más. Ésta depende de los propósitos, lo cual reafirma la posición de Schiller con respecto a estos últimos que acabamos de mencionar.

Schiller enfatiza lo expuesto explicando que los experimentos raramente son exitosos del todo. Éstos pueden fallar y llevar a resultados insatisfactorios. Entonces la interpretación puede resultar extremadamente compleja, y podría conllevar diferentes acciones:

Sin embargo, es aquí donde radica una razón (entre muchas) de por qué el descubrimiento de la verdad es un asunto tan personal. El descubridor es quien, mediante una gran perseverancia o una manipulación más ingeniosa, hace algo a partir de una situación en la que otros han desesperado (Schiller, 1912, en: Seoane: 2011: 123).

Con esta cita Schiller destaca que depende de nosotros, de *nuestros* propósitos y de nuestras decisiones el llegar a obtener eso que llamamos ‘verdad’, aún en el experimento que consideremos más ‘objetivo’. Podemos decir que en los pragmatistas la verdad debe interpretarse mirando al futuro, con la vista puesta

---

<sup>210</sup> Supra p.121.

en el futuro siempre en función de los propósitos o fines que guían o dirigen el pensamiento<sup>211</sup>.

Tenemos entonces que Schiller resalta la utilidad, los fines, las consecuencias prácticas, la falibilidad y el contexto general de la verdad de una proposición<sup>212</sup>. En estos aspectos, a nuestro juicio, los planteamientos de James y Schiller son prácticamente coincidentes. Este último reconoce, en definitiva, el interés humano como vital para la existencia de la verdad. Y una vez que se reconoce tal interés se sostiene que la verdad tiene consecuencias. Que la verdad consista en sus consecuencias y que ellas deban ser buenas consecuencias, es lo que mejor define al humanismo, según Schiller. Y éstas significan que comprueban la verdad que se reclama cuando impulsan hacia delante al interés; cuando satisfacen el propósito que guía la elaboración de la aserción, si hace esto la aserción es ‘buena’, valiosa para nuestros propósitos y por tanto ‘verdadera’ al menos provisionalmente. Si, por el contrario, confunden o frustran el propósito, la aserción es ‘mala’ y ‘falsa’ y la rechazamos como inútil y la tomamos como ‘falsa’, y buscamos algo que satisfaga mejor nuestro propósito. Estas últimas ideas las podemos conectar con la noción general de la verdad del pragmatismo, según James, donde la verdad actúa como orientación, guía, en la cual lo esencial es el proceso de ser conducido. Y

---

<sup>211</sup> Faerna explica esta idea de la siguiente manera: “Si el pensamiento es genéricamente un instrumento de la acción cualquier concepto incorpora en alguna medida los intereses de ésta y descansa en última instancia en ellos” (Faerna, 1996: 90).

<sup>212</sup> Los juicios no se pueden abstraer de las circunstancias en que se conciben; y con respecto a los significados y las definiciones no se puede discutir su valor aparte de su uso en un contexto. Dewey destacó especialmente estas ideas en su *Lógica. Una teoría de la investigación*, al presentar su situacionismo, señalando que: “La palabra ‘situación’ no designa un solo objeto o acaecer o una serie de objetos acaeceres aislados. Pues nunca experimentamos ni formamos juicios acerca de objetos y acaeceres aislados sino, únicamente, en conexión con un todo contextual. Esto último es lo que se llama ‘situación’ (Dewey, 1950: 82).

también con el planteamiento de James que “la verdad es una especie de lo bueno”, pero siempre ‘bueno’ por razones concretas y bien definidas<sup>213</sup>. En este sentido, el pragmatismo, tanto en Schiller, James o Dewey, insiste en la importancia de considerar la verdad como un *valor*, vinculado a las prácticas humanas, los intereses particulares y la acción, justamente a través de la aplicación de las verdades y sus consecuencias prácticas obtenidas. Consideramos que aquí puede ser bastante ilustrativo el planteamiento de Dewey cuando explica el método pragmático aplicado a la verdad, al afirmar:

cuando partimos de algo que es ya una verdad (o que se toma por verdadero), y preguntamos por su significado en términos de sus consecuencias, se sobreentiende que la concepción o significación conceptual ya está clara y que las realidades a las que se refiere ya se han obtenido. El significado, pues, no puede ser aquí la referencia ni denotativa ni connotativa de una expresión, ya que ambas quedan cubiertas por las dos fórmulas anteriores (de los objetos y las ideas). Aquí el significado es *valor*, importancia. El factor práctico, por tanto, lo constituye la naturaleza valiosa o no de esas consecuencias: son buenas o son malas, deseables o indeseables, o bien son *nada*, indiferentes, en cuyo caso la creencia es ociosa y la controversia vana y convencional, meramente verbal<sup>214</sup> (Dewey, 2000: 86).

---

<sup>213</sup> Supra páginas 72 y 73.

<sup>214</sup> También consideramos importante resaltar que en los planteamientos de Dewey la dicotomía hecho/valor desaparece completamente, siempre podemos observar en sus escritos que está presente esta posición crítica; y de igual manera, en críticas más recientes, Putnam asume esta posición, en su libro *El desplome de la dicotomía hecho-valor: Y otros ensayos*.

En definitiva, estas ideas son iguales a las de Schiller, que nos dice que afirmar la verdad de una proposición es decir que posee un valor práctico para llevar a cabo un determinado fin.

Ahora bien, Schiller liga más la verdad a los intereses y propósitos del hombre que a un mundo externo independiente. Así tenemos que para este autor la determinación de la verdad o la falsedad es tan variada como los objetivos y los intereses que inspiran las diversas acciones e intereses humanos. Y responde a sus críticos que el cómo se haga es algo que no es lo primero, lo primero es saber y reconocer el interés<sup>215</sup>. Ésta prioridad o relevancia que Schiller le concede al interés, a nuestro modo de ver, es una diferencia con James, si bien éste, de igual, forma reconoce el interés en sus planteamientos sobre la verdad, siempre resalta o enfatiza que las creencias deben ajustarse al orden que siguen las realidades en su experiencia, sino establecen falsas conexiones. James mantiene que el proceso de conducción no es arbitrario, relativo a lo que a cada uno de nosotros crea más conveniente, sino que debe ajustarse también a lo que impone la realidad. Sin embargo, con esto no estamos diciendo que Schiller no sea, en cierta medida, realista en sus planteamientos<sup>216</sup>, sino que su énfasis o su campo de aplicación va más hacia los factores psicológicos, tal como ya lo apuntaba James al señalar que sus planteamientos solo “difieren en el modo de ser expuestos” (James, 1974: 190).

Para terminar este apartado debemos mencionar que Schiller también considera ‘la verdad objetiva’. Schiller explica la ‘verdad objetiva’ como el

---

<sup>215</sup> Cfr. Schiller, “Logic or Psychology”, en: Seoane, *Ob. cit.*, p. 25.

<sup>216</sup> Ver el apartado “Hecho y realidad”.



resultado de la presión y selección social para objetivos y fines comunes de entre un fondo más amplio de objetivos. Nunca dejó de afirmar que el proceso de consolidación de la verdad es un proceso de ‘negociación’ social (o, cuando menos, de co-participación): “[...] si su significado no es compartido por los demás, no es inteligible ni ‘común’; se convierte en una peculiaridad ‘subjetiva’ de sí mismo” (Schiller, 1909, en: Seoane, 2011: 28). Esto nos permite hacer una defensa de Schiller de quienes lo etiquetan como un subjetivista radical, ya que para él lo verdadero es ‘verdadero para hacer algo’ en función de fines compartidos. Lo que no trabaja para tales propósitos es falso y lo que sí es verdadero. Estas ideas serán desarrolladas en el siguiente apartado.

#### **4.2.2. Verdades previas como garantía de verdad**

Al comienzo del apartado anterior señalábamos como fundamental el aspecto de la utilidad por considerarlo como un primer requisito para estimar o valorar nuestras creencias como verdaderas, según James y Schiller. Pues bien, el aspecto de las verdades previas o conservación de verdades pasadas sería el otro requisito básico para la determinación de las mismas, como ya se ha visto en el apartado de la coherencia<sup>217</sup>, pues éstas vendrían a ser como la garantía o prueba de la verdad para James. En esta sección trataremos de profundizar en los planteamientos de Schiller sobre este asunto, para mostrar si también considera las verdades previas

---

<sup>217</sup> Ver el capítulo III ‘Verdad como coherencia’.

igual que James como garantía, o, si por el contrario, tienen en él una connotación diferente o, en todo caso, más amplia.

Para Schiller hemos visto como el interés, los propósitos, los deseos, los factores psicológicos en general están presentes en todo proceso cognoscitivo, motivo por el cual el camino de la verdad es un constante proceso de elaboración de la misma que adapta lo afirmado a su uso y donde toda verdad resulta corregible. Para Schiller no hay una atemporalidad de la verdad<sup>218</sup> y sostiene la multiplicidad de las verdades. Por tanto, el ser humano no puede estar fuera de ese proceso de elaboración de la verdad, en el cual es de vital importancia lo que es valioso para nosotros. Así tenemos que para Schiller toda verdad es una construcción del ser humano en virtud de sus fines; es decir, Schiller hace de la verdad una función de hombres y mujeres, de las necesidades y de los deseos humanos, pues el ser humano trata con un mundo inmediatamente referido a él y que solo por él tiene sentido.

En este orden de ideas expresa:

Francamente debe admitirse que la *verdad es la verdad* humana, y que es incapaz de llegar a ser sin el esfuerzo y la acción humana; que la acción humana está psicológicamente condicionada; que, por lo tanto, la concreta realización de los intereses humanos, los deseos, las emociones, las satisfacciones, los propósitos, las esperanzas y los temores son relevantes para la teoría del conocimiento y no deben ser sustraídos de ella (Schiller, 2005: 182).

---

<sup>218</sup> Observamos en estos planteamientos de Schiller otra similitud con James. Supra p. 123.

Y, además, Schiller declara que el análisis pragmático muestra esta realidad e importancia de la contribución humana, y que a pesar de que la ‘construcción de la verdad’ pragmática no resuelve todos los problemas del conocimiento, tal análisis pragmático si puede llevarnos más lejos y capacitarnos para humanizar nuestro mundo por completo, mucho mejor<sup>219</sup>.

Se observa, en todo momento, el carácter primordial que este autor le atribuye al ser humano en la **construcción de la verdad**, pues considera la verdad como una función última de nuestra actividad intelectual, con relación a objetos valorados como verdaderos. El énfasis lo pone en la manipulación que hace el ser humano de esos objetos de acuerdo con sus fines, que demuestra, así, ser útil<sup>220</sup>. Ideas que nos encontramos también en James, como hemos visto. Consideramos que ambos autores al percatarse de las coincidencias en sus planteamientos se retroalimentaron uno del otro. En esto estamos plenamente de acuerdo con García Borrón cuando nos dice que “James influyó y a la vez fue influenciado por el inglés F. C. S. Schiller” (García-Borrón, 1998: 1185).

Para Schiller, en base a las premisas anteriores, y es el aspecto que queremos destacar en el presente apartado, empíricamente el conocimiento surge de un conocimiento preexistente, pues no operamos con una mente virgen y sin refinar; ya que “Verdad y Realidad crecen para nosotros *juntas*, en un proceso único [...] que es siempre aquel que desarrolla y amplía un sistema ya existente que

---

<sup>219</sup> Cfr. Schiller, “La construcción de la verdad”, en: Seoane, *Ob. cit.*, p. 126.

<sup>220</sup> Al respecto nos dice Thayer, “Schiller nunca abandonó la convicción que en el proceso del conocimiento, el ser humano responde a necesidades y objetivos, es el hecho fundamental con el cual el saber filosófico (como la vida misma del hombre) comienza y finaliza” (Thayer, 1984: 283)

*conocemos*”. (Schiller, 2005: 185). Entonces para Schiller las verdades fueron hechas a partir de verdades previas<sup>221</sup>, sobre un conocimiento preexistente, y también resalta que tal procedimiento implica un reconocimiento inicial del hecho<sup>222</sup>. Rechaza, por tanto, la noción de la construcción de la verdad a partir de la nada, sin ningún tipo de actividad u operación humanas. Enfatiza que:

Nunca podemos retrotraernos a verdades tan fundamentales que no puedan ser concebidas de modo posible como si hubieran sido construidas. No hay verdades a priori que sean indisputables, como se muestra por el mero hecho de que no hay, y nunca ha habido, ningún acuerdo con respecto a lo que son. Además, todas las ‘verdades a priori’ que habitualmente se suponen, pueden concebirse como postulados sugeridos por una situación previa.

Por consiguiente, metodológicamente no nos lleva a ninguna parte asumir que dentro de la verdad que se construye existe un residuo increado o un núcleo de verdad elemental que no ha sido construido. Porque nunca podemos alcanzarlo, o conocerlo. Metodológicamente toda verdad debe ser tratada como si hubiera sido ‘construida’. Porque a partir de esta sola asunción puede revelar su completo significado (Schiller, 1912, en: Seoane, 2011: 127).

Además insiste Schiller que en muchos casos podemos mostrar que esas mismas verdades –las verdades que damos en asumir al elaborar nuevas verdades– fueron hechas por operaciones anteriores, es decir, que en gran medida las verdades establecidas son de una naturaleza semejante a la de las verdades que

---

<sup>221</sup> Esto enlaza con el punto 3.2 “James, Schiller y Dewey: el énfasis en la conservación de verdades pasadas y la concepción instrumental de la verdad”.

<sup>222</sup> Ver el apartado siguiente “Hecho y realidad” en el cual se explica cómo Schiller concibe los hechos.

hacemos y fueron hechas en sí mismas en determinados momentos. Este mismo planteamiento lo encontramos en James cuando nos dice que:

[...] sin decir nada de los nuevos *hechos* que los hombres agregan a la materia de la realidad mediante los actos de sus propias vidas, han impreso ya sus formas mentales en esa parte tercera de la realidad que he llamado ‘verdades previas’ [...] el conjunto de nuestras *pasadas* relaciones con tales hechos está ya acumulado en las verdades previas (James: 2002: 158).

Se observa claramente la similitud de ambos autores acerca de este particular, y su insistencia en el valor de las verdades previas.

Por consiguiente, es fundamental para la aproximación humanista a los temas gnoseológicos destacar que no hay nada que nos impida considerar los factores volitivos que ahora muestra el conocimiento efectivo, a saber, deseo, interés y propósito, como esenciales al proceso de conocer e, igualmente, considerar el proceso por el que ahora se construye la nueva verdad, a saber, postulación, experimento, acción, como esencial para el proceso de verificación. Estas ideas de Schiller también son fundamentales en el pensamiento de James, pues éste reconoce también tanto la importancia de los fines e intereses del ser humano en el proceso del conocimiento, como que nuestras verdades fueron elaboradas en buena medida por operaciones previas; e igualmente considera relevante tomar en cuenta el proceso cómo se construye la verdad para las labores de verificación. Ambas ideas las encontramos en James y hemos tratado de exponerlas a lo largo

del estudio. Ahora bien en relación con los propósitos, como hemos mencionado, Schiller se presenta más radical.

Se puede observar como en la forma de concebir Schiller la verdad hay un fuerte componente psicológico, que si bien, a nuestro juicio y en base a lo investigado, no es una diferencia fundamental con James en cuanto a su manera general de concebir la verdad, si apoya la diferencia ya subrayada por James en su texto *El significado de la verdad*, relacionada con el ámbito de sus discursos, y con la cual estamos plenamente de acuerdo. James considera que el universo de Schiller es fundamentalmente psicológico<sup>223</sup>. Schiller constantemente recurre a las nociones de interés, propósito de un individuo, es decir, a elementos psicológicos, que para él son fundamentales en la construcción de la verdad. Destacamos que este autor hace depender la propia existencia del pensamiento de la presencia en él de intereses, propósitos, emociones, satisfacciones.

Ahora bien, aún destacando la importancia de todos estos elementos humanistas, a nuestro entender, la ‘esencia del humanismo’ se encuentra en la idea de la conservación de verdades pasadas, y en este sentido queremos subrayar que para los pragmatistas, como se ha dicho a lo largo del estudio, la experiencia es un flujo continuo, no hay divisiones, separaciones; en este fluir de la experiencia el ser humano *hace* las verdades (verdad *in rebus*) al establecer las relaciones y las conexiones en la experiencia, y de este modo, incrementa y enriquece las verdades existentes; *si la verdad existiera con anterioridad e independencia de los procesos de la experiencia* (verdad ante rem), esta verdad no tendría significado para ellos.

---

<sup>223</sup> Supra p. 192.

De allí que nada nos obliga a buscar la verdad más allá de la experiencia. Por eso Schiller nos comenta, como decíamos antes, que metodológicamente toda verdad debe ser tratada como si hubiera sido ‘construida’, porque solo así puede revelar su significado. Y añade que en tanto que el Pragmatismo no declara ser más que un método, no tiene por qué modificar o corregir una consideración de la verdad que es adecuada a su propósito.

Lo anterior nos conduce a un punto en el cual coinciden plenamente Schiller y James, a saber, que no hay verdades últimas. Ambos resaltan que nuestra experiencia consiste en un proceso de cambio, en el cual ningún punto de vista puede jamás ser el último, a diferencia de la posición tradicional en la cual la experiencia necesita un apoyo absoluto. Y necesita tal apoyo debido a que los racionalistas consideran que la experiencia debe cualquier verdad sobre ella a su correspondencia con realidades absolutas, fijas e inmutables; en cambio para James y Schiller las verdades se deben al hecho de que las experiencias finitas se han de apoyar unas en otras. En este sentido Schiller reconoce que, en virtud de que nuestros propósitos e intereses son cambiantes, el pensamiento debe ser continuamente evaluado y sometido a crítica.

Al respecto nos explica James que hasta las ideas de las ciencias son plásticas, pues también mediaron entre las verdades más antiguas y las que en aquellos días eran observaciones nuevas. Hasta la lógica, la matemática, la física son esencialmente plásticas, se transforman continuamente. Por ejemplo en física, las leyes de Newton sobre la gravedad, la teoría de la relatividad de Einstein, hoy en día la física cuántica, ¿y mañana? Así, pues, James enfatiza que la verdad

puramente objetiva no la encontramos en ningún lado; y que las razones por las que llamamos a las cosas verdaderas son las razones por las que *son* verdaderas, pues para James las realidades son exclusivamente lo que son ‘como conocidas’. Y así lo sentencia James al afirmar que ‘la huella de la serpiente humana se halla en todas las cosas’, como ya hemos mencionado<sup>224</sup>. Se puede observar en estas declaraciones de James el humanismo defendido y compartido con Schiller.

Sin embargo, observamos una diferencia fundamental entre James y Schiller, relacionada con la característica de la coherencia sistemática, la cual nos permitirá darle respuesta a una de nuestras interrogantes iniciales de este apartado, a saber, ¿si Schiller considera la coherencia de la verdad como una garantía igual que James o no? Al respecto comenzamos por decir que Schiller parte, igual que James, de una crítica a las formas tradicionales de concebir la verdad, esto es a las teorías correspondentistas y coherentistas de la verdad, que reclaman la validez lógica. E intenta mostrar que tales teorías no son ni definibles, ni sostenibles, ni siquiera comprensibles sin la referencia a su carácter psicológico. En breve, su crítica a la teoría de la verdad correspondentista la sintetiza al decir que pensamiento y realidad no se pueden separar y en consecuencia la doctrina de su correspondencia al final no tiene sentido. Y, con respecto a la verdad como coherencia sistemática, objeto de nuestro interés aquí, comenta que ésta explica lo verdadero como lo que encaja en un sistema, y lo falso como lo que está en discrepancia con él. No obstante, aunque Schiller confiere a esta explicación de la verdad la ventaja inmensa de no crear un abismo entre ‘verdad’ y ‘realidad’ como

---

<sup>224</sup> Supra p. 112.



lo hace la teoría de la correspondencia, y que indudablemente saca importantes características de la naturaleza de la verdad, también hace una crítica en contra de ésta, y nos dice que es incompleta y engañosa. Tal crítica la explica de la siguiente manera:

Se trata de que la coherencia es una característica de la verdad, y que cuando descubrimos que podemos mantener nuestras interpretaciones conceptuales de nuestras experiencias llegamos a tratarlas como realidades. Pero entender el enunciado que la *verdad es lo que encaja en un sistema* como último sería ridículamente temerario (Schiller, 1903, en: Shook, 2008: 475).

Podemos observar que aunque para Schiller la coherencia es una característica de la verdad, tal sistema coherentista tampoco se puede tomar como definitivo para la explicación de la verdad. Porque, explica Schiller, si dudamos sobre la legitimidad de un sistema único inevitable y preexistente, no podemos decidir la medida de la verdad poseída por nuestros cuerpos actuales del conocimiento a través de la simple prueba de coherencia sistemática. Por tanto, Schiller enfatiza que algo más que la coherencia sistemática es necesaria para determinar la verdad, y que ésta solo sería suficiente si se asume la determinación absoluta del universo. Si se duda, niega, o se exigen pruebas de esta suposición puede ser que muchos sistemas alternativos puedan ser verdaderos y que la realidad se pueda construir de distintas maneras por nuestros esfuerzos distintos. E insta tanto a la lógica como a la metafísica a considerar más escrupulosamente y menos superficialmente la posibilidad pluralista. Podemos observar en estos

planteamientos de Schiller similitud con las ideas de James de un universo pluralista. Éste explica que:

Interpretado pragmáticamente, el pluralismo o la doctrina de que el universo es *muchos* quiere decir solamente que las diversas partes de la realidad *pueden estar relacionadas externamente* [...] Las cosas son unas ‘con’ otras de muchas maneras, pero nada incluye todo o domina sobre todo” (James, 2009: 200).

Por eso consideramos que James en su explicación de la verdad es un pluralista, que no aspira a establecer unas teorías filosóficas que nos sirvan de una vez y para siempre; sino que trata de animar a que las dificultades que se nos presenten en la vida las podamos abordar desde diferentes perspectivas, puntos de vista, puesto que tenemos distintos modos de pensar un objeto. Para James la ciencia, como ya hemos mencionado, no va a ser el único modo de conocer, no va a ser un reino aparte y privilegiado, sino otro modo de conocer, caracterizado por su falibilidad, dado el papel activo del sujeto en la construcción de la verdad.

Retomando la explicación de Schiller sobre la coherencia, éste, por su parte, propone que para que el sistema sea reconocido como verdadero, además de tener un número de juicios coherentemente conectados, debe tener *valor* para nosotros. La demanda de un sistema es parte de una demanda más amplia, una demanda de ‘armonía’ (actual o por lo menos ideal) en nuestra experiencia; no es simplemente un asunto de consistencia lógica formal, sino también de satisfacción

emocional<sup>225</sup>. Para Schiller, como se puede observar, el concepto de sistema resulta insuficiente para definir la verdad, solo lo ve como un medio para alcanzar la noción más alta de la ‘armonía’. En este aspecto se diferencia de James, a éste último no le interesa profundizar en el aspecto psicológico al referirse a la verdad.

Schiller nos dice que, si aceptamos que un sistema significa un conjunto de juicios coherentes, la evolución lógica del sistema presupone su existencia síquica y un debate anterior de un número de cuestiones psicológicas. Para Schiller cualquier verdad que realmente esté sucediendo es en primer lugar un proceso síquico y como tal está condicionado por una variedad de influencias psicológicas. Para éste ningún pensamiento real es o puede entenderse como puro, el pensamiento abstracto no es activo, no existe. La naturaleza de su pensamiento en todas partes se refiere al propósito de la actividad del pensar. Por esta razón explica que la causa de la coherencia lógica se puede resumir en una única palabra, a saber, ‘interés’ y el pensamiento que no esté movido por el interés no figura en el acto de pensar de nada. El interés empieza, propulsa, sostiene y guía el movimiento de nuestro pensamiento. Éste realiza la selección necesaria entre los objetos de nuestra atención aceptando lo consonante y rechazando lo discrepante con nuestro propósito en el acto del pensar. Como vemos se reitera lo dicho, que para Schiller la intencionalidad de nuestro pensamiento es su característica central. Schiller pone también el acento en la psicología al intentar entender la doctrina de que la verdad es un sistema. Todo tipo de definición de la verdad presupone un tratamiento psicológico de los hechos síquicos.

---

<sup>225</sup> Cfr. Schiller, “Truth”, en: Shook, *Ob. cit.*, p. 477.

Para Schiller, por tanto, *la Verdad es una forma de valor*, y por esa razón está relacionada, y en gran medida es intercambiable, con nuestros otros modos de valoración. Ahora bien, las valoraciones de verdadero y falso necesitan ser reguladas y sistematizadas. Tales valoraciones están otorgadas por las personas bastante al azar, cualquier cosa puede parecerle a cualquiera como verdadera, incluso como *la verdad*, y no hay garantías que alguna valoración de un hombre sea coherente con cualquier otra valoración de otro hombre, o incluso consigo misma en otro momento.

Ahora bien, Schiller reconoce que su concepción de la verdad entendida como una forma de valor está todavía muy alejada de los requisitos que normalmente se le exigen a la verdad, como objetividad, sistematicidad. Dado que ‘verdad’ se entiende como algo ‘objetivo’ y ‘coherente’, mientras que las valoraciones de verdad (truth-valuations) que él ha reconocido son subjetivas y hasta parecen caóticas. Así tenemos que para Schiller la verdad para que realmente sea segura, tiene que ser más que una valoración individual; debe ganar reconocimiento social y transformarse en propiedad común<sup>226</sup>. Y ¿cómo se logra esto? Lo responde aludiendo al pragmatismo. El gran aporte del pragmatismo a nuestro entendimiento sobre la verdad, en opinión de Schiller, es la utilidad y eficiencia<sup>227</sup> de las propuestas para las cuales se reivindica la ‘verdad’, lo que, a su vez, determina su reconocimiento social. El criterio del uso (use-criterion) selecciona las valoraciones de verdad individuales, y constituye por tanto la verdad objetiva que obtiene el reconocimiento social. Por consiguiente, el sentido

---

<sup>226</sup> Ver el punto 4.2.1 (parte final).

<sup>227</sup> Enlazar con el punto 4.2.1 “La verdad y la utilidad”.

más completo de la verdad, en su definición, debe ser pragmatista. Verdad es lo útil, lo eficiente, lo viable, aquello a lo que nuestra experiencia práctica tiende a restringir nuestras valoraciones de la verdad. Según Schiller, cada vez que observamos una lucha entre dos teorías rivales, de los acontecimientos observamos que, a la larga, es la característica del ganador de ser conducente a nuestro uso y comodidad lo que determina nuestra preferencia y su consecuente aceptación como verdad. Así, pone Schiller como ejemplo, que cuando se afirma que la teoría metafísica de lo Absoluto es *falsa*, solo se quiere decir que es *inútil*, ya que no simplifica nada y lo complica todo, y que sus supuestas ventajas son todas solo ilusión.

Para Schiller, por tanto, la utilidad social es un determinante fundamental (ultimate) de la verdad.

Schiller responde la pregunta ¿qué es la verdad?, conducido por el pragmatismo, de la siguiente manera:

En relación al hecho síquico de la valoración de la verdad (truth-valuations), Verdad puede ser llamada una función final de nuestra actividad intelectual. En relación a los objetos valorados como ‘verdaderos’, Verdad es la manipulación de ellos que resulta útil en el proceso, principalmente para cualquier fin humano, pero en última instancia para esa armonía perfecta de nuestra vida entera que constituye la aspiración última (Schiller, 1903, en: Shook, 2008: 484).

Esta última definición de verdad ofrecida por Schiller nos muestra, una vez más, que las diferencias entre Schiller y James en sus consideraciones sobre la

verdad más que diferencias radicales en sus pensamientos, son relativas al énfasis o el acento que cada uno ejerce sobre un elemento u otro de la verdad. En Schiller el énfasis es psicológico, como hemos visto, ya que parte del hecho síquico de la existencia de las valoraciones de verdadero o falso; la verdad la entiende como una forma de valor que satisface un objetivo cognitivo. Y para, por decirlo de alguna manera, garantizar su ‘objetividad’ y ‘coherencia’, nos dice Schiller que la verdad debe tener el reconocimiento social a través de su utilidad y eficiencia. Es decir, el otro énfasis lo pone en la utilidad o en el ‘uso’ que hagamos de nuestras verdades en función de nuestros fines, y como fin último nos pone la armonía perfecta que debemos alcanzar. James también reconoce la utilidad como un elemento principal en su explicación de la verdad, como se ha visto. Pero a diferencia de Schiller no considera lo útil como una ‘garantía’ de la verdad, sino la congruencia de nuestras verdades pasadas con los nuevos hechos, es decir, la coherencia será la que cumpla esta función avaladora.

Así tenemos que la respuesta a la pregunta formulada anteriormente de si Schiller considera la coherencia de verdades como una garantía es negativa. Para Schiller la ‘coherencia’ no es una garantía de nuestras creencias consideradas verdaderas, ya que éste supedita la coherencia a nuestros propósitos. Si bien Schiller explica, igual que James, el proceso de la verdad como la asimilación de nuevos ‘hechos’ al conjunto de conocimientos previamente existentes, los cuales se van transformando. Y esto sin duda, formalmente, podría describirse como que la verdad va creciendo de forma coherente y organizada, pero esto no toca el núcleo de la situación, según Schiller. Porque tanto la ‘coherencia’ como la

‘organización’ existen bajo nuestra mirada, somos nosotros quienes juzgamos lo que han de significar. Y lo que juzgamos como tal es la capacidad de conducir a nuestros fines, su efectividad para armonizar nuestra experiencia. Schiller lo denomina las verdaderas fuerzas motrices del conocimiento<sup>228</sup>. Por lo tanto, se pueden apreciar claramente los dos elementos fundamentales para Schiller de la verdad, el hecho síquico de nuestras valoraciones de verdad y la utilidad al cumplir con nuestros propósitos. Con ello, nos reiteramos en lo expuesto hasta el momento, para Schiller toda verdad es un esfuerzo de la actividad humana, y ésta está psicológicamente condicionada por nuestros propósitos e intereses. Se puede decir que el énfasis de Schiller más que en la ‘coherencia’ se centra en la armonía, que es un término psicológico. Por su parte, para James los dos elementos fundamentales de la verdad son el proceso de verificación o verificabilidad y la congruencia con las verdades pasadas o coherencia, destacándose, como se puede apreciar, que su enfoque parte de un punto de vista más epistemológico.

Podemos decir que Schiller recoge las características de la verdad hasta ahora estudiadas en lo que él denomina su ‘teoría humanística de la verdad’, que comprendería, según él, los requerimientos de una teoría de la verdad adecuada en contraste con las teorías tradicionales de la verdad. Nos dice que tal teoría:

- a) No debe ser meramente formal. Es decir, debe distinguir entre lo verdadero y lo falso y sugerir una manera aplicable de poner a prueba versiones de la verdad. Como hemos visto, se trata de la aplicación de la verdad a través de sus consecuencias, como buen pragmático.

---

<sup>228</sup> Cfr. Schiller, “La construcción de la verdad”, en: Seoane, *Ob. cit.*, p. 123.

- b) Debe incluir la verdad tal y como la podemos conseguir junto con sus logros para nosotros y no debe aceptarse una concepción de la verdad que suponga criterios inaplicables e ideales que no se pueden conseguir. En virtud de lo dicho obtenemos que la verdad es la verdad humana, que no puede llegar a ser sin nuestra acción.
- c) Debe evitar introducir en las versiones de la verdad términos como ‘independiente’, ‘trascendente’ y ‘absoluto’. Sin embargo, cuando se usan se deben entender en su relación esencial con el hombre que considera la verdad valiosa y que vale la pena obtener, pues la verdad está en función de los deseos y necesidades humanas. Schiller insiste en que nuestra ansiedad para lograr la objetividad no debe dejar de lado el lado humano del conocimiento, y si se hiciera así, entonces esto simplemente atrofiaría la teoría del conocimiento y la haría irrelevante.
- d) No debe dar nada por sentado, sino que debemos estar dispuestos a investigar la más familiar de las nociones y las distinciones comúnmente asumidas; esto nos conduce al falibilismo que mencionábamos antes, en el cual todas las demandas de verdad deben ser tomadas como sujetas a investigación, criticismo y revisión.
- e) No debe abstraerse del lado personal del conocimiento como lo intentó la lógica formal. Ni ignorar el propósito natural de este proceso. Para Schiller el conocimiento es una manipulación de la experiencia de acuerdo con nuestros objetivos e intereses<sup>229</sup>.

---

<sup>229</sup> Cfr. Schiller, “The humanist theory of truth”, en: Shook, *Ob. cit.*, p. 520 y 521.



Se puede decir, a nuestro juicio, que estos planteamientos de Schiller sobre como el humanismo considera la verdad, en general, son coincidentes con los de James. No obstante, insistimos, Schiller hace hincapié en definir lo verdadero y lo falso en función de los propósitos de la investigación más que en función de si funcionan o no, y esto, consideramos, sí es una diferencia con James porque, como hemos visto en el capítulo II, para James la verificación es un elemento muy importante que consiste en poner a prueba las ideas, e insiste en ello. Si bien Schiller también habla de verificación, como hemos explicado al comienzo de este apartado, éste hace depender la verdad de la valoración, la verdad es, pues, relativa al objetivo e interés del conocedor. Nos dice que lo verdadero y lo falso se pueden definir en términos del objetivo de la investigación, cualquier cosa que frustre o derrote este objetivo se llama falso y cualquier cosa que lo lleve hacia delante a una conclusión satisfactoria y exitosa se denominará verdad.

La diferencia principal entre James y Schiller que hemos puesto de manifiesto se observa claramente cuando Schiller expone que la explicación humanista de la verdad es capaz de producir u ofrecer cuatro definiciones o cuasi-definiciones de verdad, que son:

- a) Formalmente, como un valor lógico.
- b) Sicológicamente, como satisfacción de un objetivo cognitivo.
- c) Materialmente, como una afirmación de verdad que funciona y es útil.
- d) Empíricamente, como dependiente de las consecuencias de tomarla por verdad.

Al comparar estas definiciones de verdad con la explicación de la verdad ofrecida por James podemos advertir que éste hace hincapié en los puntos (c) y (d), no así en los dos primeros, no trata ni los asuntos lógicos ni los psicológicos al referirse a la verdad, a diferencia de Schiller que considera principalmente la verdad como un valor, relativa siempre a la satisfacción de nuestros propósitos. De allí su énfasis en oponerse a la lógica formal y en reconocer los factores psicológicos del conocimiento, como ya hemos indicado. Debemos mencionar que para Schiller todos los valores —lo hermoso, lo agradable, y, por supuesto, lo verdadero— son relativos a un objetivo supremo: el Bien. La verdad, por tanto, es una forma peculiar y específica del Bien. Ésta sería simplemente el bien o fin al cual quiere llegar el conocimiento<sup>230</sup>. Si bien estos planteamientos de Schiller los podemos considerar semejantes a los de James cuando este afirma que la verdad “es una especie de lo ‘bueno’”<sup>231</sup>, no obstante, la afirmación de Schiller va más allá, pues se basa en un ‘Voluntarismo teleológico’ —en el cual, según él, los problemas de la lógica y de la metafísica deben aparecer bajo una nueva luz y se ha de dar un peso decisivo a las concepciones de ‘Propósito’ y ‘Fin’— lo ‘Bueno’ se convierte en un determinante tanto de lo ‘Verdadero’ como de lo ‘Real’<sup>232</sup>.

No obstante estas diferencias, insistimos, a nuestro juicio, no radicales en sus planteamientos fundamentales, queremos poner en evidencia que uno de los grandes logros de James y Schiller, desde nuestro punto de vista, es destacar el

---

<sup>230</sup> Recalcamos que para Schiller el conocer es esencialmente un proceso deliberado orientado hacia un fin, el cual el conocedor percibe como deseable y lo desea. De esta manera juzga las distintas etapas de su proceso buenas o malas si lo alejan o lo acercan a su fin.

<sup>231</sup> Supra p. 229.

<sup>232</sup> Cfr. Schiller, “El fundamento ético de la metafísica”, en: Seoane, *Ob. cit.*, p. 145.

papel del ser humano en la elaboración de la verdad, dejando de ser éste el agente pasivo que se limitaba a contemplar un objeto ya dado y acabado. En sus análisis sobre el tema se destaca, por el contrario, la explicación humanista de la verdad, donde el sujeto juega un papel predominante en esa “construcción” de la verdad, al hacer adiciones al mundo de los hechos que nos llevan a entrar en relación satisfactoria con el mismo. Ahora bien, debemos aclarar que este papel activo que tiene el sujeto en la “construcción” de la verdad no lleva en el caso de James a un escepticismo en el que dudemos de todas las cosas, sino como lo aclara Putnam, que “la ‘plasticidad’ de la verdad, en nuestra función de ‘codeterminantes de la verdad, por un lado’, se equilibra al sostener que compartimos y percibimos un mundo común, al afirmar que ‘registramos la verdad que ayudamos a crear’ (Putnam, 1999: 36). Existe una realidad compartida, que en palabras de James consistiría en “[l]a concepción humanista de la ‘realidad’ como algo resistente pero maleable” (James, 2002, 163). Y en cuanto a Schiller siempre pone de manifiesto el consenso social que debe haber en todo proceso de la verdad<sup>233</sup>. Esto nos lleva al último punto de comparación.

#### **4.2.3. Hecho y realidad**

No podemos finalizar el análisis comparativo entre los planteamientos fundamentales de James y Schiller en torno al humanismo y a la verdad sin hacer mención a la forma particular en que estos autores conciben la realidad. Para

---

<sup>233</sup> Supra p. 231.

Schiller, como se ha visto, nuestras creencias y deseos son características fundamentales del conocimiento, y concibe éste último como un intencionado cambio y transformación de nuestra experiencia, todo lo cual le conduce a considerar otro punto de vista sobre la realidad distinto al tradicional que a continuación pasamos a describir. Trataremos de mostrar, además, si esta forma de concebir la realidad es igual a la de James<sup>234</sup> o por el contrario tienen diferencias importantes sobre este asunto.

El punto de vista particular que Schiller tiene sobre la realidad se centra en tratar de mostrar que la ‘construcción de la verdad’ es necesariamente también una ‘construcción de la realidad’; para él apostar por una determinada verdad es apostar por una determinada realidad. Schiller se muestra contrario a la creencia del sentido común de que los objetos no se afectan en absoluto por nuestro conocimiento, de que permanezcan inmutables ante el crecimiento de nuestros conocimientos. Para él, por el contrario, las nuevas verdades siempre suponen una diferencia para nosotros, y al cambiarnos se modifica la realidad. El nuevo conocimiento es un nuevo hecho que puede iniciar cambios importantes en lo real. Tales cambios en lo real, que para Schiller sería “lo real-como-es-para-nosotros”, los podemos realizar gracias al poder de actuación que ejercemos sobre el mismo, al operar de diferentes modos y provocar distintas respuestas de lo real en base a nuestros propósitos u objetivos deseables, y conseguir de esta forma, a través del uso inteligente de ese poder de actuación –limitado–, lo que queremos de una manera más amplia de lo que habitualmente se reconoce. Así la realidad cambia,

---

<sup>234</sup> La posición de James con respecto a la realidad se ha considerado en los siguientes apartados: “Conocimiento, realidad y experiencia” y “Verdad ‘descubierta’ vs. verdad ‘que acontece’”.

no solo *en* nosotros, sino también *a través* de nosotros. El conocimiento para Schiller, por tanto, no es inactivo, no es una mera ‘contemplación’, ya que para él un espectador de sucesos que nunca interviene sería un quantum despreciable<sup>235</sup>. La idea general de que nuestro conocimiento es *activo* y modifica la realidad al *actuar* sobre ésta en el proceso cognoscitivo está presente en todos los pragmatistas. Ahora bien, a continuación se describen las particularidades de lo que Schiller denomina ‘construcción de la realidad’, y su comparación con los planteamientos de James sobre este asunto.

Comenzaremos por aclarar que Schiller parte de hechos, es decir, no niega los hechos, igual que James<sup>236</sup>; éste último lo manifiesta de manera explícita en el prefacio de su obra *El significado de la verdad*, al decir que Schiller:

Parte solo de una clase de cosas: demandas de verdad, pero en último término es conducido a los hechos objetivos independientes que ellos afirman, en tanto que la demanda más satisfactoriamente aceptada es que tales hechos están allí (James, 1974: 38).

Para Schiller la existencia del hecho es innegable, lo llama ‘realidad primaria’, nos dice que es importante porque “es el punto de partida, y la piedra de toque final, de todas nuestras teorías *sobre* la realidad, que tienen como su

---

<sup>235</sup> Cfr. Schiller, “Conclusión”, en: Seoane, *Ob. cit.*, p. 190-192.

<sup>236</sup> Aunque esta va a ser una crítica constante al pensamiento de James, esto es, la de negar supuestamente el hecho, aplicable también a los pragmatistas en general, lo consideramos un error grave en la interpretación del pragmatismo.

objetivo su transformación” (Schiller, 2005: 187). Este autor plantea aquí una distinción entre los ‘hechos’, a nuestro modo de ver, muy interesante. Nos dice que hecho, en sentido amplio, cubre la ‘apariencia’ y la ‘realidad’, lo que el denomina la realidad primaria. Y en este sentido plantea que es innegable un ‘dado’ en la experiencia, o mejor una ‘dación’ acerca de ella. Por tanto, se puede decir que esa realidad primaria, el hecho, es ‘independiente’ de nosotros<sup>237</sup>, puesto que ciertamente no está ‘hecha’ por nosotros, sino que es ‘encontrada’. Pero, para Schiller, esa realidad primaria no es lo que queremos decir con ‘hecho real’, o ‘realidad verdadera’, porque como inmediatamente experimentada es un caos sin sentido, el material bruto de un cosmos, la masa informe desde la que se hace el hecho real<sup>238</sup>.

Así tenemos que, según Schiller, el hecho, en sentido estricto y familiar, aparece cuando operamos sobre tal realidad primaria, mediante procesos de selección y valoración; al separar lo ‘real’ de lo ‘aparente’ y de lo ‘irreal’<sup>239</sup>. En el hecho real ya están presentes deseos, intereses y emociones. Al respecto explica que en todo proceso cognoscitivo construimos los objetos de interés y de investigación. Porque lo que es real y verdad para nosotros depende de nuestros

---

<sup>237</sup> Según afirma Thayer, James hizo hincapié en el punto del ‘realismo’ de Schiller; ya que Schiller efectivamente creía en una realidad que existe independientemente y que subrayarlo es significativo (Cfr. Thayer, *Ob. cit.*, p. 284).

<sup>238</sup> Para Schiller ‘lo real como es en sí mismo’ debe ser proclamado vacío y sin significado, hasta que pueda darse una respuesta a la pregunta de cómo puede ser conocido de una manera concebible o conocida su correspondencia con los conocidos reales con los que se relaciona (Cfr. Schiller, “Conclusión”, en: Seoane, *Ob. cit.*, p. 194).

<sup>239</sup> Debemos aclarar e insistir que para Schiller en la realidad primaria el ‘hecho’, en el sentido más amplio, incluye las imaginaciones, las ilusiones, los errores, las alucinaciones. Y, en este sentido, el ‘hecho’ es anterior a la distinción de ‘apariencia’ y ‘realidad’ y las cubre ambas. En tanto que el ‘hecho real’ depende de nuestros intereses selectivos; después de los procesos de selección y evaluación sobre la realidad primaria es que aparece la distinción entre ‘aparente’ y ‘real’.

intereses selectivos: las respuestas que obtenemos se siguen de las preguntas que hacemos. Incluso cuando decimos que hemos ‘descubierto’ lo real, queriendo decir lo real-como-es-para-nosotros, hemos construido lo real al dirigir nuestra atención sobre ello de modo selectivo. Porque se ha convertido en real para nosotros solo cuando lo hemos recogido<sup>240</sup>.

De allí que para Schiller la noción común de que el ‘hecho’ es algo independiente de nuestro reconocimiento necesita una revisión radical en el único sentido de ‘hecho’ que merece la pena discutir. Schiller señala que debe admitirse que sin un proceso de selección realizado por nosotros no hay hechos reales para nosotros y que esta selección es inmensamente arbitraria<sup>241</sup>. En breve, para Schiller el hecho real es el producto de nuestras actuaciones sobre el mundo a través de un proceso de selección (discriminando lo ‘real’ de lo ‘aparente’ de la llamada ‘realidad primaria’), en función de nuestros propósitos.

Estas consideraciones de Schiller son muy parecidas a las que manifiesta James cuando explica las tres clases de realidad que toda nueva verdad ha de tener en cuenta: (a) el flujo de nuestras sensaciones (b) las relaciones empíricas y lógicas y (c) las verdades almacenadas<sup>242</sup>. Que a pesar de lo fijas que puedan parecer siempre nos queda cierta libertad en nuestra interacción con ellas. Por ejemplo, nos dice James, en el caso de las sensaciones, su *eso* se halla fuera de nuestro control, pero depende de nuestros propósitos advertirlas, enfatizarlas. Así también las relaciones internas se pueden construir de distintas maneras; y el

---

<sup>240</sup> *Ibidem*, p. 190.

<sup>241</sup> Cfr. Schiller, *Ob. cit.*, 2005, p. 188.

<sup>242</sup> Mencionadas en el capítulo II, apartado 2.2.

conjunto de nuestras pasadas relaciones con los hechos de sensación, ya está acumulado en las verdades previas<sup>243</sup>. Todo ello lo conduce a afirmar que:

Es solo [...] la más insignificante y reciente fracción de las dos primeras partes de la realidad la que nos llega sin toque humano, y la fracción tiene inmediatamente que humanizarse en el sentido de cuadrarse, asimilarse o adaptarse con la masa existente ya humanizada. De hecho, difícilmente podemos percibir una impresión sin preconcebir lo que las impresiones puedan dar. Cuando hablamos de realidad ‘independiente’ del pensar humano, nos parece, pues una cosa muy difícil de hallar. Se reduce a la noción de lo que acaba de entrar en la experiencia y aún ha de ser nombrado, o bien alguna imaginada presencia aborigen en la experiencia, antes que se haya suscitado creencia alguna sobre tal presencia, antes que se haya aplicado cualquier concepción humana (James, 2002: 158).

Ahora bien, no obstante estas similitudes bien marcadas, a nuestro juicio, entre James y Schiller podemos notar cierta diferencia entre ellos en la forma de concebir los hechos. Así tenemos que para James los ‘hechos’ simplemente *son*, y nosotros nos encargamos de hablar por ellos; en su explicación no parece hacer mención alguna a la diferencia ofrecida por Schiller entre ‘realidad primaria’ y ‘hecho real’<sup>244</sup>; por lo que, a nuestro entender, este último parece ser más radical en sus planteamientos sobre los hechos y la injerencia humana sobre éstos, que el propio James. Aunque la idea fundamental que debemos obtener de estos

---

<sup>243</sup> Cfr. James, *Ob. cit.*, 2002, p. 157.

<sup>244</sup> Esta diferencia puede deberse o está originada en la ya mencionada distinción que explicitaba James entre él y Schiller, al mencionar que su universo es esencialmente epistemológico y que parte de cosas, los hechos objetivos. Parece dejar la diferencia que explica Schiller entre ‘realidad primaria’ y ‘hecho real’ en estado de implicación, sin una postulación explícita. Supra p. 192.



planteamientos es, que aún en el caso de Schiller que parece más radical, ambos autores son conscientes, y así lo enfatizan, de que hay un algo allí afuera, un hecho independiente de nosotros que es ‘encontrado’, la ‘realidad primaria’ que llama Schiller o el ‘eso’ de James, pero con profundas huellas de nuestro tratamiento una vez que nos ponemos a trabajar sobre ésta para rehacerla y deshacerla, como señala Schiller. Es decir, en cierto sentido los hechos se modifican al llegar a ser conocidos, en el sentido ya señalado, de que se humanizan.

La definición ofrecida por James de ‘realidad’ según el humanismo nos puede ilustrar más esta idea, ya que entiende por ésta:

las experiencias conceptuales o perceptuales con las que una experiencia presente dada pueda, de hecho, hallarse mezclada. (Esto significa meramente excluir la realidad de clase ‘desconocida’, de la que no se puede dar una explicación en términos perceptuales o conceptuales. Incluye, naturalmente, toda realidad empírica independiente del cognoscente. Así, pues, el pragmatismo es realista, epistemológicamente hablando, en su explicación) (James, 1974: 116).

Se muestra nuevamente en estas líneas que la realidad para James siempre es realidad experimentable, siempre se determina dentro de las posibilidades de la experiencia. Y que éste siempre enfatiza que no niega las realidades externas, que para él los objetos son tan parte de la realidad como lo son las ideas.

Schiller, de igual manera, no es ajeno a las críticas que lo pueden tachar de subjetivista en virtud de su interpretación de los hechos. Y se pregunta ¿cómo

penetraremos en algún hecho ‘objetivo’ del todo? A lo que responde que aunque a veces los ‘hechos’ pueden coaccionar, es aún más esencial a ellos ser ‘aceptados’, ser ‘hechos’ y ser capaces de ser ‘rehechos’, en razón de que el pragmatista concibe ‘lo objetivo’ como aquello a lo que aspira. Piensa que la coercitividad del ‘hecho’ ha sido enormemente exagerada por la incapacidad de observar que nunca es pura coerción, sino que siempre ésta se mitiga al haberlo elegido y aceptado, por lo que el ‘hecho’ deja de ser ‘forzado’ o ‘impuesto’ y se convierte en ‘querido’<sup>245</sup>. Esta concepción pragmatista del hecho está muy bien explicada por Seoane al comentar que: “Lo que hace el pragmatismo humanista de Schiller no es negar que tengamos percepciones de un mundo allende de nosotros, sino afirmar que es la fase volicional de tales percepciones la que hace que realmente aquello que está más allá de nosotros se convierta en *nuestro* mundo” (Seoane, 2011: 30). De ahí que para Schiller ni el hecho, ni su conocimiento se pueden plantear sin la cuestión del valor, explica que al analizar nuestros ‘hechos’ se convierten en ‘valores’ y, por tanto, la concepción de ‘valor’ se convierte en más última que la del ‘hecho’. En estos planteamientos se muestra nuevamente que Schiller va más allá de lo explicado por James sobre este asunto, pues, como se ha dicho, para James los ‘hechos’ simplemente *son*.

Ahora bien, de manera general, podemos decir que tanto en James como en Schiller se muestra un concepto de realidad amplio y holgado, que le permite al ser humano un gran poder de actuación sobre ésta. Así tenemos que para James la realidad “es una acumulación de nuestras invenciones intelectuales propias, y la

---

<sup>245</sup> Cfr. Schiller, “La construcción de la verdad”, en: Seoane, *Ob. cit.*, p. 116.

lucha por la ‘verdad’ en nuestros progresivos tratos con ella es siempre una lucha para actuar con nuevos nombres y adjetivos, alterando lo antiguo lo menos posible” (James, 1974: 92). También nos dice que: “Tanto en nuestra vida cognoscitiva como en nuestra vida activa somos creadores. *Añadimos* tanto al sujeto como al predicado, parte de la realidad. El mundo es realmente maleable, está esperando recibir su toque final de nuestras manos” (James, 2002: 162). Estas ideas son muy parecidas a las de Schiller cuando explica que para él ‘el mundo es plástico’, porque el mundo es lo que lo hacemos, y, por tanto, resulta inútil definirlo por lo que es aparte de nosotros, y que debemos tomarlo como si fuera totalmente plástico y solo detenernos cuando se encuentre una oposición determinante o contundente. Aún más, esta última idea de Schiller la podemos encontrar en James al referirse a las teorías, al explicar lo siguiente:

Es mejor táctica dar a la teoría mucha ‘cuerda’ y ver lo que da de sí que obstruirla desde el comienzo con repetidas acusaciones de autocontradicción. Creo, por lo tanto, que la actitud provisional recomendable para el lector es hacer un decidido esfuerzo para simpatizar mentalmente con el humanismo (James, 1974: 89).

Así tenemos que en relación con la idea de plasticidad del mundo, y del humanismo en general los planteamientos de James y Schiller son coincidentes. El mismo James lo expone explícitamente en su conferencia “Pragmatismo y humanismo” al decir, “[i]ntento defender la posición humanista en esta conferencia” (James, 2002: 155). Por consiguiente, se evidencia en estas citas, lo

ya mencionado, y lo que consideramos es una característica básica del humanismo de Schiller y de James, esto es, nuestra participación *activa* en el proceso del conocimiento. Si bien existe algo así como una materia prima o ‘stuff’, un caos inicial, o en palabras de James la ‘experiencia pura’, y para Schiller la ‘realidad primaria’, nosotros inmediatamente al iniciar el proceso cognoscitivo le damos forma, le ponemos nombre y la moldeamos conforme a nuestros intereses. Como podemos observar en relación a los planteamientos generales sobre el humanismo la exposición de ambos autores es, a nuestro modo de ver, plenamente coincidente. Incluso James señala:

No *existiendo* la realidad, sino solamente nuestra creencia *acerca* de la realidad, contendrá ésta elementos humanos, pero éstos *conocerán* el elemento no humano en el sentido exclusivo en que puede existir conocimiento de algo [...] imposible [...] separar los factores humanos de los reales en el desarrollo de nuestras experiencias cognoscitivas” (James 2002: 159).

Aún más, para James “decir que nuestro pensamiento no ‘hace’ a esta realidad significa pragmáticamente que si nuestro pensamiento particular fuera aniquilado, la realidad aún existiría en alguna forma, aunque posiblemente sería una forma a la que le faltaría algo que nuestro pensamiento proporciona” (James, 1974: 94). Y, por otro lado, James admite que “no puede haber verdad, si no hay algo acerca de lo cual pueda decirse que es verdad” (Ibíd., p. 216).

Con estas afirmaciones se muestra que para los pragmatistas la realidad es una interacción entre el sujeto que conoce y su entorno. Se trata de una relación de

mutua construcción en la que el mundo y el conocimiento humano se hacen el uno al otro. Schiller lo explica de la siguiente manera: “[l]a situación real es por supuesto un caso de interacción, un proceso de cognición en el que el ‘sujeto’ y el ‘objeto’ se determinan uno a otro y ambos, ‘nosotros’ y la ‘realidad’, están mezclados y, podríamos añadir, *se desarrollan juntos*” (Schiller, 1912, en: Seoane, 2011: 149). Esta misma visión se ve recientemente en la interpretación de un neo-pragmatista como Putnam al utilizar la metáfora: “la mente y el mundo construyen conjuntamente la mente y el mundo” (Putnam, 1988: 13).

Ahora bien, no obstante estas afirmaciones podemos notar cierta discrepancia entre Schiller y James, cuando este último nos explica lo que para él significa realidad ‘independiente’. Al respecto nos dice James:

Que la realidad es ‘independiente’ significa que existe algo en toda experiencia que escapa a nuestro arbitrio control. Si es una experiencia sensible, coacciona a nuestra atención; si es una secuencia, no podemos invertirla; si comparamos dos términos, solo podemos llegar a un resultado. Hay un empuje, una urgencia, dentro de nuestra misma experiencia, contra la que somos impotentes en conjunto, y que nos conduce en una dirección que es el destino de nuestra creencia. Puede o no ser verdad que este rumbo de la experiencia misma sea en última instancia debido a algo independiente de toda experiencia posible. Puede existir o no una ‘*ding* [sic] *an sich*’ más allá de la experiencia que haga rodar a la bola, o un ‘absoluto’ que eternamente resida detrás de todas las sucesivas determinaciones que ha hecho el pensamiento humano. Pero dentro de nuestra experiencia misma, en todo caso, dice *el humanismo*, unas determinaciones se muestran como independientes de otras; algunas cuestiones, si las planteamos, solo pueden responderse de un modo; algunos seres, si los suponemos, debe suponerse que existen antes de la suposición; algunas relaciones, si es que existen, deben existir en tanto que existan sus términos (James, 1974: 95).

Podemos observar nuevamente la semejanza entre ambos autores de ese ‘algo’ que existe al iniciar todo proceso de conocimiento. No obstante, James nos habla de que ‘algunas cuestiones solo pueden responderse de un modo’ o ‘algunos seres debe suponerse que existen antes de la suposición’, entre otras. Tales consideraciones, a nuestro modo de ver, no serían respaldadas o afirmadas por Schiller en razón de que para él “no puede afirmarse que nuestra creencia en la realidad metafísica de nuestro mundo externo, que es posible ‘construir’ en algún sentido, o en ningún sentido, sea de mayor autoridad que nuestra creencia en la realidad de nuestra construcción de la verdad” (Schiller, 1912, en: Seoane, 2011: 133). Y, aunque hace un ‘reconocimiento’ del mundo externo, siempre lo hace por razones pragmáticas. Es decir, para Schiller lo ‘Real’ *significa* ¿real para qué propósito? ¿para qué fin? ¿en qué uso? Por eso la respuesta para Schiller se da en términos de la voluntad de conocer que establece la cuestión. Para Schiller, por lo tanto, “[l]a respuesta a nuestras preguntas se afecta siempre por el *carácter* de las mismas y *eso* está en nuestras manos” (Ibídem, 148).

Un ejemplo que ofrece James que a nuestro entender nos permitiría una mejor comprensión y aclaración de la diferencia expuesta entre él y Schiller es el siguiente: explica James que antes de que un testigo humano se preguntase o estableciera que la constelación de la Osa Mayor o Carro estaba formada explícitamente por siete estrellas y que era explícitamente semejante a un oso, solo poseía estos rasgos de manera implícita o virtual, y una vez que nosotros las llamamos y nosotros las explicamos, es cuando las hacemos ‘reales’; y en esto coincide con Schiller. Las estrellas de la constelación eran un hecho preexistente

virtualmente hasta que la mente del testigo humano las comparó y las contó. Pero, y es aquí a nuestro entender donde James comienza a separarse de Schiller, las estrellas mismas (una vez que la mente las considera) dictan el resultado. El contarlas no modifica, en modo alguno, su naturaleza previa, y siendo lo que son y en donde son, la cuenta no puede variar y podrá hacerse *siempre*. Es decir, según esta explicación de James, los hechos ‘pre-existen’ virtualmente en el sentido de que si alguna vez nos preguntamos por su existencia, ellos mismos determinarían la respuesta. Por esta situación explica James que “[t] enemos aquí casi una paradoja. Sin duda alguna algo surge, por el hecho de contar, que antes no estaba. Y sin embargo, este algo era *siempre verdadero*. En un sentido es creado, y en otro hallado. En cuanto se considera el asunto, la cuenta tiene que tratarse como siendo cierta de antemano” (James, 1974: 111). En este orden de ideas James, al explicar los puntos principales del humanismo, comenta que:

la verdad que la experiencia conformadora abarca, puede ser una adición positiva a la realidad previa, y más tarde los juicios tendrán que conformarse a *ella*. Pero, virtualmente al menos, puede haber sido verdadera con anterioridad. Desde el punto de vista pragmático, la verdad virtual y actual significa lo mismo: la posibilidad de una sola respuesta, *una vez suscitada la pregunta* (Ibídem, p. 116)

Estas ideas están muy relacionadas con el apartado de la ‘Verdad absoluta’, específicamente, con el ejemplo que proponía Susan Haack de los océanos<sup>246</sup>, en

---

<sup>246</sup> Supra p. 139.

el cual, a nuestro criterio, al tratar de conciliar –lo que calificó como– la posición confirmacionista y la posición activista presentes en la explicación de la verdad en James, quería poner de relieve, precisamente, que para éste también hay una realidad independiente.

Así tenemos que al considerar James que hay una realidad independiente en los términos que hemos analizado, se diferencia de la explicación de Schiller sobre este asunto, porque, como hemos mencionado, para este último la creencia en la realidad de un mundo externo, no es superior a la creencia en la realidad de nuestra construcción de verdad. Es decir, en el ejemplo propuesto por James de la constelación, éste al final dice que ‘la cuenta tiene que tratarse como siendo cierta de antemano’; en el caso de Schiller, según nuestra opinión, no le concedería tal supremacía a esa afirmación<sup>247</sup>. Ahora bien, se evidencia también, nuevamente, que la diferencia entre James y Schiller no está en la cuestión de fondo de sus planteamientos, sino en el énfasis que uno u otro ponen en el aspecto epistemológico o psicológico del asunto. Difieren en el grado o en el énfasis de lo que es creado y de lo que es hallado. En estas palabras de James se evidencia tal afirmación:

---

<sup>247</sup> Schiller enfatiza esta posición que estamos analizando al explicar que: “El hecho simple es que conocemos lo Real *como es cuando lo conocemos*; no conocemos nada en absoluto acerca de lo que sea fuera de este proceso. Por consiguiente no tiene sentido investigar como sea su naturaleza en sí misma. Y no puedo ver la razón por la que la idea de que la realidad presenta una naturaleza rígida que no se afecta por nuestro tratamiento debería considerarse teóricamente más justificable que su contraria, a saber, que es completamente plástica a todas nuestras demandas –una parodia del Pragmatismo que ha conseguido cierta popularidad entre sus críticos” (Schiller, 1912, en Seoane, 2011: 149).



Schiller admite, tan resueltamente como cualquiera, la presencia de factores de resistencia en cada experiencia real de construcción de la verdad, a los cuales factores ha de tener en cuenta la verdad especial recién hecha, y con los cuales tiene forzosamente que ‘adecuarse’. Todas nuestras verdades son creencias sobre la ‘realidad’; y en cualquier creencia particular la realidad actúa como algo independiente, como una cosa *hallada*, no fabricada” (James, 2002: 155).

Para James la realidad es algo resistente pero maleable, e insiste en los factores de resistencia y en los hechos con los cuales tenemos que adecuar nuestras creencias, ideas en las que, a nuestro criterio, no insiste Schiller.

Schiller pone el acento en el aspecto psicológico, y esto explica porque la ‘construcción de la verdad’ es necesariamente también una ‘construcción de la realidad’, pues, como hemos dicho, para este autor los objetos reales deben ser hechos un objeto de pensamiento por nuestra selección, los ‘hechos’ son hechos cuando son tomados como tales por nosotros. Así lo explica Schiller:

Es solo después de esto que puede tomarse de tal manera que repudiamos la responsabilidad en ello y prefiramos decir que no lo hacemos, sino que ‘descubrimos’ lo que siempre fue. Nuestras razones para esta distinción son pragmáticas<sup>248</sup>. Una realidad que está ‘fundamentada’ se comporta de modo diferente que otra que está ‘construida’ (Schiller, 1929, en: Seoane, 2011: 195).

---

<sup>248</sup> Además para afianzar más estas ideas, Schiller considera que el pragmatismo “lejos de admitir la pretensión de independencia de una inteligencia irresponsable, considera el conocimiento como derivado de la conducta y como algo que supone de manera distintiva cualidades morales y responsabilidades de un modo perfectamente definido y fácil de encontrar” (Ibídem: 140).

Esta frase de Schiller envuelve importantes connotaciones éticas, porque desde un punto de vista pragmático las consecuencias de ‘crear’ o ‘descubrir’ una cosa no son las mismas. Una realidad considerada como fundamentada no es maleable, por tanto, no tendríamos ninguna responsabilidad sobre ésta. Distinto sería el caso cuando ‘creamos’ o ayudamos a ‘crear’ esa realidad, seríamos responsables de nuestras actuaciones sobre el ‘mundo’.

Schiller, como hemos mencionado en párrafos anteriores, considera que nuestras creencias, ideas, deseos, anhelos son realmente esenciales y características integrales de nuestro conocimiento efectivo, y si los conocimientos realmente transforman nuestra experiencia, deben ser tratados como *fuerzas reales* porque afectan a nuestras acciones y nuestras acciones afectan a nuestro mundo, y, por lo tanto, tales fuerzas no pueden ser ignoradas. Para hacerse reales deben haberse convertido hipotéticamente en objetos reales de interés. Y como esta construcción de ‘objetos de interés’ está bien dentro de nuestro poder, en un sentido muy real, su ‘descubrimiento’ es una construcción de la realidad. La realidad es presentada entonces por Schiller en buena medida como un valor, es lo que evaluamos como importante; siempre que atribuimos realidad a cualquier objeto ‘independiente’ sería por razones pragmáticas. Seoane lo explica de la siguiente manera, insistiendo en la visión de Schiller: “La misma creencia en la realidad del mundo externo no es un dato de la experiencia original, sino que es el resultado de un tipo de selección por el que reducimos el caos al orden y que nos lleva, de la mano de Schiller, a recoger la noción aristotélica de *hylé* para

comprender qué pudiera ser realmente la realidad: un magma al que otorgamos significados y utilidades. *Para vivir*” (Seoane, 2011: 29).

El mundo tal y como ahora se nos aparece puede ser considerado como el reflejo de nuestros intereses en la vida: es lo que nosotros y nuestros antecesores hemos buscado y conocido para construir nuestra vida, bajo las limitaciones de nuestro conocimiento y nuestros poderes. Esto es suficiente para justificar la frase ‘la construcción de la realidad’ como una consecuencia de la construcción de la verdad<sup>249</sup>. Una es la consecuencia de la otra, de tal forma que las observaciones sobre la presuposición de una ‘verdad’ ya construida se aplicarán también a la presuposición de una ‘realidad’ ya construida<sup>250</sup>.

James por su lado hace hincapié en el aspecto epistemológico –a pesar de estar de acuerdo con Schiller en muchos de sus planteamientos como por ejemplo que lo que decimos acerca de la realidad depende de la perspectiva en que la coloquemos– como hemos observado a lo largo del estudio. Para él “las realidades objetivas no son *verdaderas*, al menos en el universo del discurso al que nos estamos circunscribiendo, pues en éste son tomadas como *existiendo* simplemente, en tanto que las ideas son verdad *de ellas*” (James, 1974: 177). Podemos observar, nuevamente, como para James la verdad es una propiedad de algunas de nuestras ideas. Pero, además, y es lo que queremos destacar, se

---

<sup>249</sup> Schiller, según explica Seoane, dirá a diferencia de James, y por esta razón asume que a este respecto él es más claramente pragmatista que James, que: “no es que la ‘fe’ modifique nuestra actitud hacia las cosas, pero no las cosas mismas, por el contrario la ‘voluntad de creer’ modifica la realidad porque se origina en una actitud hacia tal realidad que desea llevarse a cabo (y para ello ha de reformar la realidad)” (Seoane, 2011: 33). Se puede observar, otra vez, que Schiller es más radical en sus planteamientos que James, inclusive al tratarse de la ‘voluntad de creer’.

<sup>250</sup> Cfr. Schiller, “La construcción de la verdad”, en: Seoane, *Ob. cit.*, p. 128-130.

muestra que James parte de los hechos, para éste las realidades ‘existen’, los hechos ‘son’. Enfatizamos estos planteamientos para mostrar que James es realista en su epistemología, para él ‘no hay verdad si no hay algo acerca de lo cual pueda decirse que es verdad’ pero aquello acerca de lo cual se predica la verdad es lo que es, *en tanto conocido*.

Y además, establece una serie de condiciones para llamar a las creencias verdaderas, no es el *todo vale* que algunos pretenden hacer ver, ni se trata que la sola satisfacción hace a las ideas verdaderas, lo que se evidencia en muchos pasajes de sus obras, algunos ya mencionados. Así tenemos, por ejemplo, que en su libro *Pragmatismo* señala:

(1) “en la elección de estas fórmulas de fabricación humana no podemos ser caprichosos impunemente [...]” (James, 2002: 139);

(2) “[...] la congruencia con la verdad previa y con el hecho nuevo es siempre el requisito más imperioso”. (James, 2002: 139);

(3) “[a]tenido el pragmatista más que ningún otro, a todo el cuerpo de verdades fundamentales acumuladas desde el pasado y a las coacciones que el mundo de los sentidos ejerce sobre él [...]” (James, 2002: 148);

(4) “[l]a experiencia [...] tiene modos de *salirse* y de hacernos corregir nuestras actuales fórmulas”. (James, 2002: 142);

(5) “los hechos se dan independientemente [...]” (James, 2002: 143);

(6) “[i]a]y de aquel cuyas creencias no se ajustan al orden que siguen las realidades en su experiencia! No le conducirán a parte alguna o le harán establecer falsas conexiones” (James, 2002: 133);

(7) “[n]uestro espíritu está así firmemente encajado entre las limitaciones coercitivas del orden sensible y las del orden ideal. Nuestras ideas deben conformarse a la realidad, sean tales realidades concretas o abstractas [...]” (James, 2002: 136).

Como podemos observar James siempre en última instancia hace referencia a los hechos, a la realidad externa, a la verdadera idea. Al respecto comenta Castillo que James “insistió una y otra vez en los factores de resistencia y en los hechos con los que tienen que adecuarse nuestras creencias” (Castillo, 1997: 111). Mientras Schiller insiste en presentarnos la realidad como un valor. En este orden de ideas nos dice García Borrón, “como James, pero sin el esfuerzo de la objetividad científica de aquél, Schiller definía la verdad como un valor, y a Dios como ‘tendencia a actuar a favor de la rectitud’” (García-Borrón, 1998: 1185). También agrega que Schiller fue más hostil que James a la metafísica, al racionalismo y al pensamiento sistemático y riguroso, con lo cual estamos de acuerdo al observar que James se presenta como un mediador entre el ‘espíritu rudo’ y el ‘espíritu delicado’.

Schiller justifica su inclinación a favor de una realidad ‘hecha’ o ‘construida’, en lugar de un mundo ‘real’, ‘independiente’ de nosotros, porque para él la ‘realidad del mundo externo’ no es un dato original de la experiencia y es una *confusión* identificarlo con la ‘realidad primaria’ de la que se habló. Puesto que es una construcción pragmática *dentro de* la realidad primaria, es, en verdad, el producto de uno de aquellos procesos de selección por los que se ordena el caos primario. No obstante debemos destacar que no se trata de una negación o de un

rechazo de un ‘mundo real’ e independiente por parte de Schiller, sino que enfatiza que en ningún sentido esta creencia del realismo común sea de mayor autoridad que nuestra creencia en la realidad de nuestra construcción de la verdad, como se ha dicho. Específicamente señala en relación a un ‘mundo real’ e ‘independiente’:

Por consiguiente, todo lo que podemos decir es que siempre que, y en tanto que, nuestra experiencia sea tal que esté organizada de la manera más conveniente por la concepción de un mundo real preexistente (en un sentido relativo), ‘independiente’ de nosotros, será también conveniente concebirla como si en gran medida hubiera sido ‘hecha’ antes de que *nosotros* tomáramos parte en el proceso (Schiller, 2011: 133).

Como se observa Schiller admite el mundo ‘independiente’, por razones pragmatistas, por conveniencia práctica. Es decir, su ‘reconocimiento’ del mundo externo, es un ‘reconocimiento’ pragmático.

Para concluir, hay unas semejanzas muy importantes entre James y Schiller que pueden servir de base para sus explicaciones sobre la realidad, y son las siguientes:

1. El mundo para ambos está constantemente incompleto y va completándose mediante iniciativas individuales e imprevisibles. Es el caso de la plasticidad de James y el énfasis en la construcción de la realidad de Schiller. No hay una realidad determinada para ambos autores; sino que explican que tanto el ‘sujeto’

como el ‘objeto’ –la realidad– se determinan uno a otro y se encuentran mezclados en el proceso cognoscitivo.

2. Para ambos no hay realidades transempíricas. No se refieren a nada real que trascienda el proceso de conocimiento y no tratan de determinar qué pueda ser lo real ‘en sí mismo’. Para James no hay nada especialmente único en los procesos del conocer, tales procesos caen completamente dentro de la experiencia.

3. Ninguno de los dos autores parte de la ‘nada’. Ninguna filosofía, ni ninguna ciencia puede realmente explicar como algo surge de la nada. Parten del reconocimiento de la historia pasada del mundo, es decir, de los conocimientos de nuestros antepasados.

4. Para ambos autores los conocimientos son falibles. Y difieren en cuanto a la noción de verdad absoluta. Para Schiller se convierte en un ideal que nunca es alcanzado, su noción se convierte en algo inútil. En cambio James si la plantea como una posibilidad en sus explicaciones sobre la verdad, aunque en unos términos muy utópicos, como hemos visto. Quizás esta sea la diferencia fundamental entre James y Schiller, y nos muestra, una vez más, la radicalidad de los planteamientos de Schiller y el espíritu conciliador de James.





## Conclusiones

Recorrido el camino de este proceso investigativo sobre ‘La doctrina pragmatista-humanista de la verdad en William James’ pasamos a mencionar nuestros principales resultados en función de los objetivos propuestos. Al comienzo nos planteamos como objetivos generales de la investigación los siguientes: a) examinar lo que considerábamos eran los pilares fundamentales de la concepción de la verdad de William James, y que reducimos a dos, a saber, el proceso de veri-ficación y la conservación de las verdades pasadas. Y, b) analizar el humanismo característico del pensamiento de James; para ello consideramos imprescindible la referencia al humanismo de Schiller, puesto que James lo considera afín a su concepción de la verdad.

Para lograr tales objetivos nos planteamos, en **primer lugar**, mostrar los distintos elementos ofrecidos por James en su doctrina de la verdad, obteniendo como resultado que:

(a) Los elementos de la doctrina de la verdad en William James se encuentran articulados en torno al concepto de actuación, es decir, en relación a la íntima conexión que existe entre el proceso de verificación y la efectiva congruencia con las verdades pasadas.

(b) Entre los principales elementos presentes en su doctrina de la verdad se encuentran: la verificación, el conservadurismo, la instrumentalidad, la pluralidad, el humanismo y la verdad como guía o proceso de conducción. Se mostró, de esta manera, que se trata de una concepción de la verdad bastante compleja, para nada

simplista, conformada por todos estos aspectos.

(c) James nos ofrece una verdad de carácter práctico y humano, vinculada a la acción. Una verdad con un carácter práctico, porque la verificación la concibe a partir de sus consecuencias satisfactorias en la experiencia, y de esta manera la adecuación para James significa ser guiado de manera satisfactoria a través de la experiencia, al cumplir las ideas verdaderas con su función. Y, una verdad relativa a las prácticas humanas porque en ella juegan un papel muy importante los intereses y los propósitos del ser humano en su construcción, pues las verdades se *hacen*.

(d) El análisis de estos elementos nos condujo al resultado de que James no confunde lo verdadero con lo útil, sino que para él no se puede entender la verificación sin la utilidad.

En **segundo lugar**, pretendíamos comparar la verificación en la doctrina de la verdad de James con la verificación de los positivistas lógicos, y de esta manera tratar de explicar que James no confunde la verdad con el cómo se realiza ésta. En relación con estas ideas, la primera conclusión a la que llegamos es que:

(a) Para comprender la verificación en James debemos ser conscientes del marco general que envuelve su propuesta, a saber, de la máxima pragmática, de la teoría instrumental de las ideas y del humanismo; es decir, del trasfondo epistemológico que hay o que subyace en su explicación de la verdad, con su particular forma de entender las ideas, la realidad, la experiencia y nuestra especial contribución humana.

(b) El proceso de verificación, tanto en James como en los positivistas lógicos, nos conduce al establecimiento de la verdad.

(c) Pero, la concepción de la verdad que subyace a ambos planteamientos es muy diferente. En los positivistas lógicos el enunciado es verdadero o falso, independientemente del método de verificación, la verdad es encontrada. Para ellos ‘Verdadero’ es un término temporalmente independiente; la verificación es un proceso epistemológico, pero no así la verdad del enunciado que es una propiedad del enunciado en relación al mundo.

En James, muy por el contrario, la verdad *acontece* en los procesos de verificación, no es una verdad atemporal. Se trata de una verdad que se hace, y que es puesta a prueba por sus consecuencias al cumplir de manera satisfactoria su función de orientación en la experiencia. Para éste la verdad es una noción epistemológica que depende de los procesos de verificación llevados a cabo por el sujeto al poner en práctica una idea, por tanto, para éste la verdad no es una propiedad que el enunciado tenga antes de estos procesos de verificación que realiza el sujeto, como es el caso de los positivistas lógicos.

(d) Por último, en relación con este segundo propósito de la investigación, llegamos a la conclusión de que James no confunde la verdad con su confirmación o verificación, por cuanto esta crítica solo se ‘justifica’ si estamos incursos en la tradición de una verdad que se descubre, que es dada, que existe independientemente y con anterioridad, ajena a cualquier contribución de nuestra parte. Y como hemos mostrado este no es el caso de la explicación que James nos ofrece sobre la verdad.

En **tercer lugar**, nos proponíamos como objetivo específico de este estudio realizar una comparación del elemento de la coherencia presente en la doctrina de la verdad de James, con su conservación de las verdades pasadas, y la posición de Davidson a este respecto por ser uno de los defensores actuales de la doctrina de la verdad como coherencia, al menos en algunas de sus primeras obras; a fin de probar que para James el mencionado elemento era un criterio de verdad. Obteniendo como resultados:

(a) El elemento de la conservación de las verdades pasadas le va a permitir a James mejorar y corregir la teoría correspondentista de la verdad y, a su vez, hacerle frente a las críticas que lo tachan de subjetivista y antirrealista, al recalcar insistentemente que tenemos que ajustarnos al cúmulo de verdades pasadas ya existentes.

(b) Tanto James como Davidson al abandonar la dicotomía esquema/mundo establecen un contacto sin mediaciones con los objetos.

(c) En ambos autores la idea de coherencia está presentada como garantía o resguardo. Según Davidson la coherencia nos aporta razones para pensar que las creencias son verdaderas, muestra que hay una presunción a favor de la verdad de una creencia que es coherente con una masa significativa de otras creencias; por lo menos así lo manifiesta de manera explícita en sus primeros escritos, aunque luego reniegue del término ‘coherencia’. Para James la coherencia nos sirve de resguardo, y de no caer en la tentación de pensar que verdadero es lo que queremos o deseamos creer.

(d) James y Davidson comparten algunos compromisos ontológicos y epistemológicos en sus explicaciones sobre la verdad, éstos son: el abandono de los dualismos, el desinterés por la búsqueda de una evidencia privilegiada que sirva de fundamento al conocimiento –el antifundacionalismo–, tomar en consideración la intencionalidad del sujeto y el carácter público del lenguaje.

En **cuarto lugar**, nos proponíamos mostrar las similitudes o discrepancias que pudieran existir entre los planteamientos de James y Schiller sobre el humanismo característico de ambos. Al respecto concluimos lo siguiente:

En relación con las semejanzas tenemos que:

(a) El pensamiento de Schiller y el de James surge del descontento que existía, a mediados y finales del siglo XIX, por el modo de hacer ciencia en esa época, y en contra de la filosofía imperante. Ambos se oponían a considerar el conocimiento humano como un mecanismo ajeno a la actividad del hombre. Y consideraban que la filosofía no debía presentarse ajena a los problemas vitales del ser humano.

(b) Tanto James como Schiller: (b.1) Basan su explicación de la verdad en la concepción instrumental de las ideas. Para ambos las ideas son esencialmente planes, intenciones que pretenden hacer modificaciones en el mundo. Conciben toda la vida mental como teleológica. (b.2) Consideran la utilidad como un requisito o exigencia para valorar nuestras ideas como verdaderas; pero también para ambos autores no es el único requisito para establecer la verdad, y tampoco se trata de que todo lo útil sea verdadero, sino que la verdad es incompleta sino realiza su función en la práctica, si no pasa a ser aplicada. (b.3) Reconocen el

interés humano como vital para la existencia de la verdad, e insisten en la importancia de considerar la verdad como un *valor*, vinculado a las prácticas humanas, los intereses particulares y la acción, justamente a través de la aplicación de las verdades y sus consecuencias prácticas obtenidas, al considerar que el pensamiento y la acción están íntimamente vinculados. (b.4) Destacan el papel del ser humano en la elaboración o construcción de la verdad. Para ambos las verdades fueron hechas a partir de verdades previas, sobre un conocimiento preexistente. Subrayan que no se puede entender o tener una comprensión cabal del mundo si dejamos de lado el factor humano.

(c) Con respecto al concepto de realidad encontramos las siguientes semejanzas: tanto Schiller como James conciben la realidad de forma distinta a la tradicional, para ellos no está fija y determinada, sino, por el contrario, se trata de una realidad plástica y maleable por nuestra actuación. Ambos autores son realistas epistemológicamente hablando en su explicación, por cuanto no niegan los hechos; son conscientes de que hay un algo allí afuera, un hecho independiente de nosotros que es ‘encontrado’. Para ambos la realidad es una interacción entre el sujeto que conoce y su entorno. Se trata de una relación de mutua construcción en la que el mundo y el conocimiento humano se hacen el uno al otro. Enfatizan que la característica básica del humanismo de ambos es nuestra participación activa en el proceso del conocimiento.

En cuanto a las diferencias los resultados fueron los siguientes:

(a) Schiller se opuso de manera férrea a la lógica formal. Éste propuso una lógica humanizada en la cual los principios lógicos son postulados expresados a la

luz de los deseos y fines humanos, y su validez depende de su éxito en realizar tales deseos y propósitos. A diferencia de James que no se interesó por los asuntos de la lógica en particular.

(b) La insistencia de Schiller se centra en los propósitos que posee toda vida mental. Su énfasis se enfoca en el aspecto psicológico al estudiar la verdad en todo proceso cognoscitivo. Y para James el énfasis va a ser epistemológico. Schiller subraya que el 'éxito' al validar una 'verdad' es relativo al propósito para el cual la verdad fue alegada, en cambio James va a insistir en los procesos de verificación. Schiller liga más la verdad a los intereses y propósitos del hombre que a un mundo externo independiente. Schiller le concede prioridad al interés, y este aspecto es una diferencia con James porque si bien éste también reconoce el interés en sus planteamientos sobre la verdad, siempre resalta o enfatiza que las creencias deben ajustarse al orden que siguen las realidades en su experiencia, sino establecen falsas conexiones.

(c) Los dos elementos fundamentales de la verdad para Schiller de la verdad son: el hecho síquico de nuestras valoraciones de verdad y la utilidad al cumplir con nuestros propósitos, su ámbito es psicológico. En cambio para James son: son el proceso de verificación o verificabilidad y la congruencia con las verdades pasadas o coherencia, ya que su enfoque parte de un punto de vista más epistemológico. Aunque Schiller también habla de verificación, hace depender la verdad de la valoración, la verdad es, pues, relativa al objetivo e interés del conocedor. Para Schiller la utilidad social es un determinante fundamental de la verdad.

(d) Schiller no considera la coherencia de verdades como una garantía, a diferencia de James. Para Schiller la ‘coherencia’ no es una garantía de nuestras creencias consideradas verdaderas, ya que éste supedita la coherencia a nuestros propósitos. El énfasis de Schiller más que en la ‘coherencia’ se centra en la armonía, que es un término psicológico.

(e) Schiller distingue entre lo que llama realidad ‘primaria’ –independiente de nosotros– y hecho ‘real’ –el producto de nuestras actuaciones sobre el mundo a través de un proceso de selección–, en James no encontramos esta división, pues, para él los ‘hechos’ simplemente *son*, ya que parte de cosas, de hechos objetivos. Para Schiller al analizar los hechos se convierten en valores.

(f) Para James la realidad es algo resistente pero maleable, e insiste en los factores de resistencia y en los hechos con los cuales tenemos que adecuar nuestras creencias, ideas en las que no insiste Schiller. James siempre en última instancia hace referencia a los hechos, a la realidad externa con la cual tienen que adecuarse nuestras ideas, a una realidad ‘independiente’. Mientras Schiller insiste en presentarnos la realidad como un valor, convirtiendo la concepción de ‘valor’ en más última que la del ‘hecho’. Para Schiller la ‘construcción de la verdad’ es necesariamente también una ‘construcción de la realidad, el ‘descubrimiento’ es una ‘construcción de la realidad’. Pero, en definitiva, la diferencia entre James y Schiller no está en la cuestión de fondo de sus planteamientos, sino en el énfasis que uno u otro ponen en el aspecto epistemológico o psicológico del asunto. Difieren en el grado o en el énfasis de lo que es creado y de lo que es hallado.



El análisis comparativo entre el pensamiento de Schiller y el de James acerca del humanismo, permitió hacer más patente el humanismo que impregna toda la filosofía de James; y retomar el pensamiento de Schiller sobre estos temas, que consideramos muy importante tener presente al afrontar cualquier problema en materia de teoría del conocimiento, y el cual ha sido injustamente relegado.

Por otra parte, también nos planteamos al inicio de la investigación como objetivos específicos: (a) Describir el camino de la reflexión sobre el tema de la verdad en un, breve y sucinto, recorrido histórico. Con la finalidad de situar a James en la historia del pensamiento acerca de la verdad. (b) Establecer la posición de James sobre los siguientes conceptos: conocimiento, realidad y experiencia. Para poder tener una entendimiento adecuado de su concepción de la verdad. A continuación señalamos los resultados alcanzados al respecto:

(a) El pensamiento de William James en torno a la verdad surge –finales del siglo XIX– como producto del descontento y la insatisfacción que sentía en relación con las dos explicaciones acerca de la verdad que predominaban en su época. Una de estas explicaciones la ofrecía el idealismo alemán con una concepción idealista de la verdad, la denominada verdad como coherencia –que prevalecía en las primeras décadas del siglo XIX– la cual provocaba una separación tajante entre ciencia y filosofía al separarse demasiado de los caminos que seguía el conocimiento científico. La otra explicación la ofrecía el positivismo –que surge de 1850 a 1880 aproximadamente– con la tradicional verdad como correspondencia que procedía de los griegos, pero para los positivistas la adecuación o correspondencia se daba entre las proposiciones y los hechos; y,

pretendían librar a la filosofía de todos sus elementos “metaempíricos”, además de exaltar a las ciencias empíricas como la única fuente realmente segura de conocimiento. En este marco reaccionó James con su doctrina acerca de la verdad al conjugar elementos de ambas teorías y presentar una nueva y coherente opción epistemológica alternativa a las tradicionales explicaciones de la verdad, imperantes en su época, en un sistema de pensamiento original.

(b) Para James el conocimiento va a ser un proceso natural dentro de la experiencia, que debe ser explicado por medios naturales sin recurrir a nada fuera de ésta, en el cual tanto el sujeto cognoscente como el objeto conocido deben ser porciones de experiencia. De esta manera el conocer se hace por ‘ambulación’ mediante experiencias interventoras.

En relación con el concepto de realidad el resultado es el siguiente: James muestra un concepto de ‘realidades’ bastante amplio en el cual no solo estarán presentes las cosas del sentido común, sensiblemente presentes, sino también las relaciones tales como fechas, lugares, distancias, géneros, actividades, a través del cual le da un amplio margen de acción al ser humano; de ahí que realidad para James siempre va a significar realidad experimentable. James acopla una noción de realidad independiente que al mismo tiempo es maleable al incluir al sujeto como agente activo que participa en su ‘construcción’.

Y, por último, James describe la experiencia como una corriente continua y fluida, cuya única función es la de conducir a otra experiencia, un sistema en el cual nos podemos mover de un término a otro mediante un gran número de caminos posibles; y, en el cual las partes de la experiencia están unidas unas a

otras por relaciones que son ellas mismas partes de la experiencia. Es decir, para éste los elementos de la experiencia se alojan en una matriz de relaciones y ambos se dan en la experiencia misma, la denominada por él ‘experiencia pura’.

Para concluir, al sintetizar los elementos que involucra la concepción de la verdad en William James se nos muestra que destaca el elemento humano. Su forma de concebir la verificación, la utilidad, la coherencia, la verdad como guía u orientación, entre otros elementos, apunta a la idea humanista. Razón por la que consideramos que en la doctrina de la verdad aportada por James debería subrayarse este elemento humanista, en virtud de todo ese peso que él confiere al ser humano al tratarse de nuestras creencias verdaderas, por ello es también muy importante enfatizar y destacar que su doctrina de la verdad pragmatista es fundamentalmente humanista. De ahí el título de la investigación: “La doctrina pragmatista-humanista de la verdad en William James”. Hacer esta incorporación nos parece relevante porque *a priori* se muestra que dicha doctrina se refiere a la máxima pragmática, pero no se hace evidente o manifiesto que es una doctrina con una tendencia marcadamente humanista –la influencia de Schiller jugó un papel importante en esta tendencia. Y, aún más, a nuestro entender el elemento humanista subyace no solo a la concepción de la verdad de James, sino a todo su pensamiento. Por eso la motivación final a la que responde esta investigación y que nos gustaría transmitir al lector de la misma, nos lleva a hacernos eco de las palabras de James de que ‘el lector haga un decidido esfuerzo por simpatizar mentalmente con el humanismo’.



## Bibliografía

### Obras de William James:

(1885), *The Literary remains of Henry James*, Edited, with an Introduction, by William James, Boston, Houghton Mifflin Co.

(1890), *Principles of Psychology*, New York, Henry Holt and Co.

(1892), *Psychology. Briefer Course*, New York, Henry Holt and Co.

(1897), *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, New York, Longmans Green and Co.

(1898), *Human Immortality: Two Supposed Objections to the Doctrine*, Boston, Houghton Mifflin Co.

(1899), *Talks to Teachers on Psychology: and to Students on Some of Life's Ideals*, New York, Henry Holt and Co.

(1902), *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, New York, Longmans Green and Co.

(1907), *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, New York, Longmans Green and Co.

(1909), *The Meaning of Truth, A Sequel to "Pragmatism"*, New York, Longmans Green and Co.

(1909), *A Pluralistic Universe. Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy*, New York, Longmans Green and Co.

(1911), *Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction to Philosophy*, Henry James Jr. (ed.), New York, Longmans Green and Co.

(1911), *Memories and Studies*, Henry James Jr. (ed.), New York, Longmans Green and Co.

(1912), *Essays in Radical Empiricism*, R. B. Perry (ed.), New York, Longmans Green and Co.

(1920), *Collected Essays and Reviews*, R. B. Perry (ed.), New York, Longmans Green and Co.

(1920), *The Letters of William James*, 2 vol., Henry James Jr. (ed.), Boston, The Atlantic Monthly Press.

(1992), *William James. Writings 1878-1899*, Gerald E. Myers (ed.), New York, The Library of America.

## **Obras traducidas al español de William James:**

(1924), *Sicología pedagógica (para maestros). Sobre algunos ideales de la vida (para estudiantes)*, 2ª ed., traducción de Santos Rubiano, Madrid, Daniel Jorro.

(1944), *Problemas de filosofía*, traducción de Juan Adolfo Vásquez, Tucumán (Argentina), Yerba Buena.

- (1945), *Principios de sicología*, traducción de Domingo Barnes, Buenos Aires, Glem.
- (1947), *Compendio de sicología*, traducción de Antonio Salcedo, Buenos Aires, Emecé.
- (1974), *El significado de la verdad*, 4ª ed., traducción de Luis Rodríguez Aranda, Buenos Aires, Aguilar.
- (1994), *Las variedades de la experiencia religiosa*, 2ª ed., traducción de José Francisco Yvars, Barcelona, Península.
- (1997), *Lecciones de pragmatismo*, traducción de Luis Rodríguez Aranda, estudio y notas por Ramón del Castillo, Madrid, Santillana.
- (1998), *La inmortalidad humana*, traducción de Ángel Cagigas, Jaén, Del Lunar.
- (2002), *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*, traducción de Luis Rodríguez Aranda, Barcelona, Folio.
- (2003), *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*, introducción y notas de Luis M. Valdés, traducción de Luis Villamil, Madrid. Tecnos.
- (2009), *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*, traducción de Sebastián Puente, Buenos Aires, Cactus.

## **Obras de F. C. S. Schiller:**

(1891), *Riddles of the Sphinx: A Study in the Philosophy of Evolution* by a Troglodyte, London, Swan, Sonnenschein, and Co.

(1902), “Axioms as Postulates”, en H. Sturt (ed.), *Personal Idealism*, London and New York, Macmillan.

(1903), *Humanism: Philosophical Essays*, London and New York, Macmillan.

(1907), *Studies in Humanism*, London and New York, Macmillan.

(2005), *Studies in humanism*, Boston, Elibron Classics, Adamant Media Corporation.

(1912), *Formal Logic: A Scientific and Social Problem*, London, Macmillan.

(1924), *Problems of Belief*, London, Hodder and Stoughton, New York, G. H. Doran.

(1924), *Tantalus or The Future of Man*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner and Company, New York, E. P. Dutton and Co.

(1926), *Cassandra, or The Future of the British Empire*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner and Company.

(1926), *Eugenics and Politics*, London, Constable, Boston, Houghton Mifflin.

(1929), *Logic for Use: An Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge*, London, G. Bell and Sons, New York, Harcourt, Brace and Co, 1930.



- (1932), *Social Decay and Eugenic Reform*, London, Constable and Co., New York, Ray Long y Richard R. Smith.
- (1934), *Must Philosophers Disagree? And Other Essays in Popular Philosophy*, London and New York, Macmillan.
- (1936), *The Future of the British Empire After Ten Years*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner and Company.
- (1939), *Our Human Truths*, New York, Columbia University Press.
- (1966), *Humanistic Pragmatism: The Philosophy of F. C. S. Schiller*, Reuben Abel (ed.), New York, Free Press.
- (2008), *F. C. S. Schiller on Pragmatism and Humanism*, J. R. Shook y H. P. McDonald (ed.), Amherst (New York), Prometheus Books.
- (1926), *Tántalo o el futuro del hombre*, traducción de A. Salazar, Madrid, Revista de Occidente.
- (2009), Schiller, F. C. S., *Los Papiros de Filonus*, Madrid, Antonio Machado Libros.
- (2011), *F. C. S. Schiller. El Desafío Humanista del Pragmatismo*, J. Seoane (ed.), Madrid, Biblioteca Nueva.

## Referencias Bibliográficas

- Abbagnano, N., (1973), *Historia de la Filosofía*, III tomo, Barcelona, Montaner y Simón.
- Aquino, T., (2001), *Suma de Teología*, I parte, 4ª ed. (reimpresión), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Arenas, L., Muñoz, J. y Perona, A. (eds.), (2001), *El retorno del pragmatismo*, Madrid, Trotta.
- Aristóteles, (1994), *Metafísica*, traducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos.
- Ashby, W., (1983), “El positivismo lógico”, en O’Connor, D., (comp.), *Historia crítica de la filosofía occidental*, VII tomo, 1983, pp. 110-171.
- Ayer, A., (comp.), (1965), *El positivismo Lógico*, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Ayer, A., (1936), “Verificación y experiencia”, en Ayer, A., (comp.), *El positivismo lógico*, 1965, pp. 233-248.
- , (1968), *The Origins of Pragmatism. Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce and William James*, London, Macmillan.
- Bergson, H., (1976), *El pensamiento y lo moviente*, traducción de Heliodoro García, Madrid, Espasa-Calpe.

- Bird, G., (2005), "William James y Bertrand Russell", en Salas, J. de y Martín, F., (eds), *Aproximaciones a la obra de William James. La formulación del pragmatismo*, 2005, pp. 17-44.
- Blau, J., (1957), *Filósofos y escuelas filosóficas en los Estados Unidos de América*, traducción de Tomás Avendaño, México-Barcelona-Buenos Aires, Reverté.
- Caorsi, C., (ed.), (1999), *Ensayos sobre Davidson*, Montevideo, Fundación de Cultura Universitaria.
- Carnap, R., (1935), "Filosofía y sintaxis lógica", en Muguerza, J., *La concepción analítica de la filosofía*, I vol., 1974, pp. 295-329.
- , (1936), "Truth and Confirmation", en Feigl, H. y Sellars W., (eds.), *Readings in Philosophical Analysis*, 1949, pp. 119-127.
- , (1992), *Autobiografía intelectual*, traducción de Carmen Castells, Barcelona, Paidós.
- , (1950), "Empirismo, semántica y ontología", en Muguerza, J., *La concepción analítica de la filosofía*, II vol., 1974, pp. 400-419.
- Carpintero, H., (2005), "William James y su idea de la conciencia", en Salas, J. de y Martín, F., (eds), *Aproximaciones a la obra de William James. La formulación del pragmatismo*, 2005, pp. 97-112.
- Castillo, R. del, (Estudio y notas), (1997), *William James. Lecciones de pragmatismo*, Madrid, Santillana.
- , (1995), *Conocimiento y acción. El giro pragmático de la filosofía*, Madrid, UNED.
- Comte, A., (1999), *Discurso sobre el espíritu positivo*, traducción de Eugenio Moya, Madrid, Biblioteca Nueva.

Copleston, F., (1978), *Historia de la filosofía*, VIII vol., traducción de Ana Doménech, Barcelona-Caracas-México, Ariel.

Davidson, D., (1987), “Afterthoughts, 1987”, en Malachowski, A., (ed.), *Reading Rorty*, 1991, pp. 134-138.

-----, (1990), *De la verdad y de la interpretación: fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, traducción de Guido Filippi, Barcelona, Gedisa.

-----, (1990), “Estructura y contenido de la verdad”, en Nicolás, J. y Frápolli, M., (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, 1997, pp. 145-206.

-----, (1992), *Mente, mundo y acción*, traducción de Carlos Moya, Barcelona, Paidós.

Descartes, R., (2002), *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*, traducción de De Manuel García Morente, Madrid, Tecnos.

Dewey, J., (1950), *Lógica. Teoría de la investigación*, traducción de Eugenio Imaz, México, Fondo de cultura económica.

Dewey, J., (1952), *La busca de la certeza: un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción*, traducción de Eugenio Imaz, México, Fondo de cultura económica.

Dewey, J., (1955), *La reconstrucción de la filosofía*, traducción de Amando Lázaro Ros, Buenos Aires, Aguilar.

Dewey, J., (2000), *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo*, edición, traducción y notas de A. Faerna, Madrid, Biblioteca Nueva.

- Di Berardino, M., (2009), “El pragmatismo humanista de Ferdinand Schiller”, en Di Gregori, M. y Hebrard, A., (comp.), *Peirce, Schiller, Dewey y Rorty. Usos y revisiones del pragmatismo clásico*, 2009, pp. 37-57, <http://books.google.es/>.
- Echeverría, J., (1989), *Introducción a la metodología de la ciencia. La filosofía de la ciencia en el siglo XX*, Barcelona, Barcanova.
- Escorial, J., (2002), “La teoría de la verdad de William James”, Tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, <http://sprints.ucm.es/2274/>.
- Faerna, A., (1996), *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Madrid, Siglo veintiuno.
- , (2001), “El pragmatismo y la pregunta por la verdad”, en Arenas, L. y otros (eds.), *El retorno del pragmatismo*, 2001, pp.
- Feigl, H. y Sellars W. (eds.), (1949), *Readings in Philosophical Analysis*, New York, Appleton-Century-Crofts, cop.
- Ferrater, J., (1973), *La filosofía actual*, Madrid, Alianza Editorial.
- (2001), *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel.
- García-Borrón, J., (1998), *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Serbal.
- García, M., (2007), *Lecciones preliminares de filosofía*, Madrid, Encuentro.
- Goodman, N., (1978), *Maneras de hacer mundos*, traducción de Carlos Thiebaut, Madrid, Visor.
- Haack, S., (1982), *Filosofía de las lógicas*, Madrid, Cátedra.
- , (1984), “Can James’s theory of Truth Be Made More Satisfactory”, en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, nº 20/3, pp. 269-278.

-----, (1999), “La teoría de la coherencia de la verdad y el conocimiento de Davidson”, traducción de Soledad Caño-Güiral, en Caorsi, C., (ed.), *Ensayos sobre Davidson*, 1999, pp. 165-188.

Hegel, G., (1977), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 3ª ed., México, Porrúa.

-----, (2010), *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, Abada.

Heidegger, M., (2000), *Nietzsche*, Barcelona, Destino.

Hempel, C., (1935), “La teoría de la verdad de los positivistas lógicos”, en Nicolás, J. y Frápolli, M., (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, 1997, pp. 481-493.

-----, (1950), “Problemas y cambios en el criterio empirista de significado”, en Ayer, A., (comp.), *El positivismo lógico*, 1965, pp. 115-135.

Hierro, J., (1994), *Principios de Filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza.

Hume, D., (2002), *Investigación sobre el conocimiento humano*, traducción de Antonio Sánchez, Madrid, Biblioteca Nueva.

Kant, I., (1973), *Crítica de la razón pura*, I tomo, 7ª ed., traducción de José del Perojo, Buenos Aires, Losada.

Kraft, V., (1977), *El Círculo de Viena*, traducción de Francisco Gracia, Madrid, Taurus.

Kurtz, P., (Compilación, estudio introductorio, notas), (1972), *Filosofía Norteamericana en el siglo XX*, traducción de Francisco J. Perea, México, Fondo de Cultura Económica.

- Lewis, C. I., (1941), “Logical Positivism and Pragmatism”, en Goodman R., (ed.), *Pragmatism: Critical Concepts in Philosophy*, II vol., 2005, pp. 157-175.
- Malachowski, A., (1991), *Reading Rorty*, Cambridge, Massachusetts, Basil Blackwell.
- Mayorga, R., (2006), “Peirce y la metafísica”, en *Anthropos*, nº 212, pp. 121-131.
- Menand, L., (2002), *El club de los metafísicos. Historia de las ideas en América*, Barcelona, Destino.
- Misak, C., (1995), *Verificationism. Its history and prospects*, London and New York, Routledge.
- Moya, J. y García, L., (2001), *William James (1842- 1910)*, Madrid, del Orto.
- Muguerza, J., (1974), *La concepción analítica de la filosofía*, I y II vol., Madrid, Alianza
- Neurath, O., (1932), “Proposiciones protocolares”, en Ayer, A., (comp.), *El positivismo lógico*, 1965, pp. 205-232.
- Nicolás, J. y Frápolli, M., (eds.), (1997), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos.
- Nubiola, J., (2001), “La búsqueda de la verdad en la tradición pragmatista”, en *Tópicos*, nº 8/9, Argentina, pp. 183-196.
- O'Connor, D., (comp.), (1983), *Historia crítica de la filosofía occidental*, VII tomo, traducción de Néstor Míguez, Andrés Pirk y Nilda Robles, Barcelona-Buenos Aires, Paidós.

- Orozco, J., (2003), *William James y la filosofía del siglo americano*, Barcelona, Gedisa.
- Peirce, C. S., (1971), *Mi alegato a favor del pragmatismo*, traducción de Juan Martín Ruiz-Werner, Buenos Aires, Aguilar.
- Pérez de Tudela, J., (1988), *El pragmatismo americano: acción racional y reconstrucción del sentido*, Madrid, Cincel.
- , (1991), “Notas para un debate: neopositivismo y pragmatismo ante el problema del conocer”, en: Anuario del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, VIII vol., p. 65-81.
- Perry, R., (1973), *El pensamiento y la personalidad de William James*, traducción de Eduardo J. Prieto, Buenos Aires, Paidós.
- Popper, K., (1971), *La lógica de la investigación científica*, traducción de Víctor Sánchez de Zabala, Madrid, Tecnos.
- Putnam, H., (1990), *Realism with a Human Face*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- , (1994), *Las mil caras del realismo*, traducción de Margarita Vásquez Campos y Antonio Manuel Liz Gutiérrez, Barcelona, Paidós.
- , (1988), *Razón, verdad e historia*, traducción de José Esteban Cloquell, Madrid, Tecnos.
- , (1999), *El pragmatismo. Un debate abierto*. Barcelona, Gedisa.
- , (1997), “James’s theory of truth”, en Putnam, R., (ed.), *The Cambridge Companion to William James*, 1997, pp. 166-185.
- , (2004), *El desplome de la dicotomía hecho-valor*, traducción de Francesc Forn i Argimon, Barcelona, Paidós.



- Putnam, R., (1997), (ed.), *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge, USA, Cambridge University Press.
- Quine, W., (2002), *Desde un punto de vista lógico*, traducción de Manuel Sacristán, Barcelona, Paidós.
- Rivas Monroy, M., (2001), “Sobre la orientación pragmatista y el empirismo sin dogmas en las teorías científicas”, en Sagüillo, J. y otros, (eds), *Congreso teorías formales y teorías empíricas*, 2001, pp. 99-114.
- Rodríguez González, M., (1990), “Conocimiento y verdad en el pragmatismo de William James”, en: *Enrahonar*, nº 16, Barcelona, pp. 89-104, <http://ddd.uab.cat/pub/enrahonar/0211y02xn>.
- Ruano, Y., (2005), “Operatividad, verdad y coherencia. Razón pragmática para un mundo ‘desencantado’”, en Salas, J. de y Martín, F., (eds), *Aproximaciones a la obra de William James. La formulación del pragmatismo*, 2005, pp. 61-96.
- Russell, B., (1928), *Los problemas de la filosofía*, traducción de Joaquín Xirau, Barcelona-Buenos Aires, Labor.
- , (1949), *Misticismo y lógica. Y otros ensayos*, traducción de José Rovira Armengol, Buenos Aires, Paidós.
- , (1981), *Lógica y conocimiento*, 2ª ed., traducción de Javier Muguerza, Madrid, Taurus.
- , (1982), *Ensayos Filosóficos*, Madrid, Alianza.
- Sagüillo, J., Falguera, J. y Martínez, C., (eds), (2001), *Congreso teorías formales y teorías empíricas*, Santiago de Compostela, USC.
- Salas, J. de y Martín, F. (eds.), (2005), *Aproximaciones a la obra de William James. La formulación del pragmatismo*, Madrid, Biblioteca Nueva.

Sánchez Fernández, J., (2005), “El pragmatismo de la religión como visión meliorista en W. James”, en Salas, J. de y Martín, F., (eds), *Aproximaciones a la obra de William James. La formulación del pragmatismo*, 2005, pp. 113-136.

Schlick, M., (1932), *El futuro de la filosofía*, en Muguerza, J., *La concepción analítica de la filosofía*, I vol., 1974, pp. 278-293.

-----, (1934), “Sobre el fundamento del conocimiento”, en Ayer, A., (comp.), *El positivismo lógico*, 1965, pp. 215-232.

Seoane, J., (2009), “Una invitación a la lectura de Ferdinand Canning Scott Schiller”, en *Isegoría*, nº 41, Madrid, pp. 253-266.

-----, (ed.), (2011), *F. C. S. Schiller. El desafío humanista del pragmatismo*, Madrid, Biblioteca Nueva.

Shook, J. y McDonald, H. (eds.), (2008), *F. C. S. Schiller on pragmatism and humanism*. New York, Humanity Books.

Shook, J. y Margolis, J., (eds), (2009), *A Companion to Pragmatism*, Malden (Massachusetts), Blackwell Publishing.

Shook, J., (2009), “F. C. S. Schiller and European Pragmatism”, en Shook, J. y Margolis, J., (eds), *A Companion to Pragmatism*, 2009, pp. 44-53.

Stegmüller, W., (1979), *Teoría y experiencia*, traducción de Ulises Moulines, Barcelona-Caracas-México, Ariel.

Suckiel, E., (2009), “William James”, en Shook, J. y Margolis, J., (eds), *A Companion to Pragmatism*, 2009, pp. 30-43.

- Thayer, H., (1984), *Meaning and Action. A critical History of Pragmatism*, Indianapolis, Hackett Publishing Company.
- Vargas-Mendoza, J., (2007), “Donald Davidson: Apuntes para un seminario”, México, Asociación Oaxaqueña de Psicología A. C.
- White, M., (1968), “Logical Positivism and The Pragmatism of William James”, en Goodman R., (ed.), *Pragmatism: Critical Concepts in Philosophy*, II vol., 2005, pp. 182-189.
- Wilshire, B., (1997), “The Breathtaking intimacy of the material world: William James’s last thoughts”, en Putnam, R., (ed.), *The Cambridge Companion to William James*, 1997, pp. 103-124.